KIŞ 2001-2002 91

Toplum ve Bilim

TARİHYAZIMI

Türkiye'de Osmanlı tarihçiliğinin son çeyrek yüzyılı	O. Özel - G. Çetinsaya
Türk tarihyazıcılığında feodalite	Suavi Aydın
Bağımlılık, Dünya Sistemi ve Osmanlı/Türkiye çalışmaları	M. Asım Karaömerlioğlu
Türk ve Türkiye tarihinde İslâm'ı çalışmak	Ahmet Yaşar Ocak
Yeni bir disiplin olarak sözlü tarih	Arzu Öztürkmen
Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni sorununu çalışmak	Selim Deringil
Son Osmanlı Meclisi ve Ermeni meselesi	Ayhan Aktar
Tarih ve roman ilişkisi	Ömer Türkeş
Tarihsel sosyolojinin imkânları	Ferdan Ergut
İbni Haldun'un bilim sınıflamasında "tarih bilimi"	Mehmet Kuyurtar
Yunan tarihyazımında geçmiş algıları	Foti ve Stefo Benlisoy

Mete Tunçay • Yüksel Akkaya • Kaan Durukan
Fatih Gümüş • Hande Özkan • Umut Yıldırım

Toplum ve Bilim

91 KIŞ 2001/2002

Oktay Özel - Gökhan Çetinsaya
Türkiye'de Osmanlı tarihçiliğinin son çeyrek yüzyılı: Bir bilanço denemesi 8

Suavi Aydın
Aydınlanma ve tarihselcilik problemleri arasında Türk tarihyazıcılığı: Feodalite örneği 39

M. Asım Karaömerlioğlu
Bağımlılık Kuramı, Dünya Sistemi Teorisi ve Osmanlı/Türkiye çalışmaları 81

Ahmet Yaşar Ocak
Türk ve Türkiye tarihinde İslâm'ı çalışmak yahut "arı kovanına çomak sokmak" 100

Arzu Öztürkmen
Sözlü tarih: Yeni bir disiplinin cazibesi 115

Selim Deringil
Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni sorununu çalışmak
ya da "belgenin gırtlağını sıkmak" 122

Ayhan Aktar
Son Osmanlı Meclisi ve Ermeni meselesi: Kasım-Aralık 1918 142

Ömer Türkeş
Romana yazılan tarih 166

Ferdan Ergut
Sosyal bilimlerde tartışma ortamının kurgulanması ve tarihsel sosyolojinin imkânları 213

Mehmet Kuyurtar
İbni Haldun'un bilim sınıflamasında "tarih bilimi" 229

Foti Benlisoy - Stefo Benlisoy
Milliyetçi tarihyazımı ve "azgelişmişlik bilinci": Yunan tarihyazımında geçmiş algıları 242

DEĞİNİ

Mete Tunçay
Tarihyazımının bazı sorunları üzerine düşünceler 280

Yüksel Akkaya
Türkiye'de emek tarihinin sefaleti üzerine bazı notlar 285

Kaan Durukan
Modern Türk tarihçiliğinin/tarihyazımının sorunları üzerine bazı düşünceler 295

Fatih Gümüş
Yeni yöntem ve yaklaşımlara açık bir ruh: Annales Okulu 308

Hande Özkan
Michel Foucault'nun 'tarihleri' 323

Umut Yıldırım
Tarihyazımına farklı bir öneri: Mâduniyet Çalışmaları Projesi 334

Nilgün Çelebi
Kültürel travma üzerine 344

KİTAP TANITIMI

John O'Neil: Piyasa: Etik, bilgi ve politika (Fikret Adaman-Begüm Özkaynak) 349

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 355

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

YAYIN SEKRETERİ
Asena Günal

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

91. SAYI EDİTÖRÜ
M. Asım Karaömerlioğlu

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal • Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

ABONELİK
iletisim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar
Sociological Abstracts indeksinde
yeralmaktadır.

KAPAK: Utku Lomlu
KAPAKTAKİ FOTOĞRAF: İkinci Türk Tarih Kongresi'nde Afet İnan (1937)

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Ferda Keskin
Çağlar Keyder / Eser Köker
Levent Köker / Şerif Mardin
H. Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Mithat Sancar / Ömür Sezgin
İlkay Sunar / Burhan Şenatalar
Şirin Tekeli / İlhan Tekeli
İsenbike Togan / Zafer Toprak
İhsan Tunalı / Aydın Uğur
Galip Yalman / Faruk Yalvaç
Deniz Yenal / Zafer Yenal
Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Sosyal bilimler alanındaki tartışma başlıkları nasıl genel bir belirleyiciliğe sahipse, tarihçilik/tarih yazıcılığı da bundan nasibini alıyor. Son yıllarda akademik popülerlik kazanan tarihçilik/tarihyazıcılık kuramsal bir muhasebeyi hakediyor. Felsefe, sosyoloji, iktisat, coğrafya, edebiyat tarihi ve benzeri disiplinler ve tarih arasındaki ilişkiler, tarihçiliği/tarihyazıcılığı dolaysız olarak etkiliyor. Öznelerin değiştiği, sorunsalların benzer temeller üzerinde farklı sorularla inşa edildiği bir tarih anlatısı karşımızda duruyor. Aydınlanma'dan pozitivizme, Rankegil bilimsel tarihyazıcılığından postmodern meydan okuyuşlara ve bu meydan okuyuşlara karşı ortaya konan cevaplara kulak vermek kendisini kaçınılmaz kılıyor.

Toplum ve Bilim'in bu sayısında tarihyazıcılığı, bu nedenlerden ötürü merkezî bir yer alıyor. Bu merkezî konum, Türk tarihyazıcılığının âraziarından, tarih felsefesine; Osmanlı tarihi konusunda yapılan çalışmalarla ilgili bilançolardan, değişik tarih ekollerinin mirasları, tartışmaları ve artakalanları hakkında ileriki sayılarda da katkı bekleyen (hatta katkılarla daha da bir şekillenecek) bir tartışmaya kapı açıyor.

Gökhan Çetinsaya ve Oktay Özel'in bir bilanço olarak hazırladıkları, tarihyazıcılığının aşağı yukarı son otuz yılını kapsayan tartışmaları ve katkıları özetledikleri makalesi bizlere giriş niteliğinde bir döküm sunuyor. Tarihyazıcılığının akademi içerisindeki yerini, ortaya çıkan 'üretimi' yerel bazda ele alan yazı, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemini ele alan tarihyazıcılığı konusunda 'dışarıdan' yapılan katkıların ve çalışmaların da ayrıca ele alınması gerekliliğini bir kez daha ortaya koyuyor.

Asım M. Karaömerlioğlu'nun yazısı, Türkiye'de tarih ve siyaset tartışmalarının içiçe geçtiği bir dönemde yani '60'lar ve '70'ler döngüsünde Bağımlılık Okulu ve Dünya Sistemi Teorisi içinde Osmanlı tarihinin nasıl yazıldığını, teorilerin kendi önkabulleri ve tartışmalı noktaları üzerinden ele alıyor. Tartışmaları pekiştiren orta-

mın ve tarihin bu tartışmalar içinde nasıl konumlandığının panoramasını da çizen Karaömerlioğlu, bugün Bağımlılık Okulu ve Dünya Sistemi Teorisinin neden popülerliğini yitirmiş olduğu noktasına bakmayı da ihmal etmiyor.

Tarih tartışmalarının beslendiği en önemli noktalardan birisi de tarih teorisidir ya da tarih felsefesi. Suavi Aydın uzun bir tarih felsefesi tartışması ile başladığı yazısında Ziya Gökalp ve sonraki kuşağı şekillendiren tarih bilincini, bu bilinci 'berraklaştıran' düşünsel ardalanı, Alman tarih geleneği ve Rankegil bakış açısı üzerinden analiz etmeyi öneriyor.

Modernizm ve laiklik ilişkisinin sorunlu yaşandığı, resmî tarihin kendisini çok sakin ve haklı bir şekilde her konuda müdahil olarak kabul ettiği Türkiye'de, ulusdevletin kuruluş dinamikleri, önkabulleri hesaba katıldığında sorunlu bir alan daha çıkıyor tarihçinin karşısına: Türk ve Türkiye tarihinde İslâm çalışmak. Ahmet Yaşar Ocak bir yandan, "Türk akademik tarihçiliği, Türkler'in İslâm'ı kabulünü ve ondan sonraki yüzyıllarda Türk toplumlarında İslâm'ın nasıl yaşandığını, bu yaşantının nasıl bir siyasal ve toplumsal ortamın ürünü olduğunu, hangi tesir ve âmillerle şekillendiğini bütün boyutlarıyla ortaya koyamamış, bunun yarattığı boşluk yerini, önyargılar, ideolojik katılıklar ve cehaletin ortaklaşa oluşturduğu bugünkü bilinç bulanıklığına bırakmıştır" yargısını işlerken, diğer yandan heterodoks akımların hangi ideolojik sarkaç içinde ele alındığını güçlü tahliller ve anlamlı bir eleştiri ile ortaya koyuyor.

Tarih araştırmacıları ve tarihçilerin başvuru kaynakları arasında sözlü tarihin yer alması gittikçe kaçınılmaz oluyor. Özellikle yakın tarih çalışmalarında kendisini dayatan sözlü tarih, gazetecilik pratiklerinin dışında işleyen bir araştırma yöntemi. Hem sözlü tarihin teorisi hem de halihazırdaki sözlü tarih çalışmalarıyla pekçok konu farklı açılarla yeniden düşünülmeyi ve tartışılmayı hakediyor. Sözlü tarih disiplini konusunda uzun süredir çalışan Arzu Öztürkmen'in hem sözlü tarihin gelişme seyri/tarihi hem de yöntem ve sorun boyutlarıyla ele aldığı sözlü tarih disiplini, tarih yazımının iktidarını sorgulayan ve arşiv tarihçiliğinin bilimselliğine meydan okuyan bir yaklaşım olarak, sunduğu yeni imkânların muhasebesiyle dosyamızdaki yerini alıyor.

Tarihyazımında güncel netameli konulardan birisi herhalde Ermeni tehciri. Tarafların tartışmalarda kullandıkları kaynaklar -ki genelde tartışmaları daha çığırtkanca yapanların resmî tezlerin ispatına yönelen tarihçiler olduğunu belirtmeliyiz- deforme edilmeye ya da tarafların kendi görüşlerini ispat etmelerine oldukça müsait. Bu durum, Türklerin "Ermenileri yok etmek için yaratılmış bir ırk" olduğuna inananlarla, her Ermeni lafını duyduklarında milliyetçilik nöbetleri tutanları karşı karşıya getiriyor. Selim Deringil farklı belgelerin farklı yorumlarla okunduklarında neler söyleyebileceği üzerine yazdığı *deneme*de bu çok önemli noktanın altını çiziyor. Arşiv kaynaklarına, bunların kullanımlarına ve yanlış kullanımlarına bakan Selim Deringil'in, kaynak kullanımının yaratabileceği sorunları bir kez daha oldukça aydınlatıcı ve düşündürücü bir şekilde ortaya koyduğunu ve bunun sorunu tar-

tışmak açısından önemli olduğunu sanıyoruz. Ermeni tehciri konusunda başka bir tartışma da Ayhan Aktar'ın yazısında ele alınıyor. Yazıda 1918 yılının çok özel koşullarında Ermeni kırımı ile ilgili olarak Osmanlı Meclisi'nde yapılan tartışmalar özetleniyor ve bu tartışmaları çevreleyen siyasal ve duygusal ortam anlatılıyor. Ayhan Aktar'ın dikkat çektiği noktalardan biri, Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Âyan'daki tartışmalarda, bugün çok eleştirel olduğunu düşündüğümüz noktaların daha o günlerde ele alınmış olması.

Tarihî olayları merkezine alan, şahsiyetleri yeniden konuşturan ya da onların tarihsel konumlarını yapıbozuma uğratarak edebî dile aktaran bir edebiyat akımı uzun zamandır okurların beğenisiyle karşılanıyor. Tarih ve edebiyat ilişkisinin Herodotos'tan bugüne hem yanyana hem de sorunlu bir ilişki içinde olduğunu unutmadan, edebiyat ve roman ilişkisini her dem yeniden sorgulamak gerekiyor. Ömer Türkeş'in bu noktayı da içererek kaleme aldığı yazısı, sorunu ve bu sorunun bağlamını Türk romanı açısından tekrar ele alıyor.

Ferdan Ergut'un makro teorilerin ortadan kaybolması, farklı disiplinler arasındaki verimli olması muhtemel ilişkinin kurulamaması üzerine kafa yoran yazısı, tarihsel sosyolojinin imkânları üzerine düşünmeye çağırıyor. 'Büyük' sorular sormanın, makro teoriler inşa etmenin, tartışma bağlamının evrenselleşmesine ve daha verimli hale gelmesine yarayacağını işleyen Ergut, '60'lardaki tartışmalara nostaljik bir nazarla yaklaşsa da hâlâ önemli olan bir bakış açısının gerekliliğini vurguluyor.

"Derin anlamı bakımından tarihin konusu ise meydana gelen şeyler üzerine düşünmek, meydana gelen olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerini araştırmaktır. Bu anlamda tarih bilimi esas olarak felsefi bir bilimdir ve felsefi bir disiplin olarak değerlendirilmeyi hakeder" diyen Ibni Haldun'un, tarih bilimi ve tabiî ki onun metodolojik ilkelerini sağlayan *umran* bilimi, Ortaçağ Islâm düşüncesinin en çetrefil sorunu olan felsefe-din-siyaset arasındaki ilişkiler sorunu Mehmet Kuyurtar'ın yazısında ele alınıyor.

Burnumuzun dibindeyken görmediğimiz, akademide de bu konuda ciddi bir performansın varlığına şahit olmadığımız önemli bir noktanın altını çizen Foti ve Stefo Benlisoy, Yunan tarihyazıcılığının serüveni içerisinde millî tarihin icadını ele alıyor. Makalede ulus-devletin inşa sürecinin çok yüzlü ve buna bağlı bir arayış içerisinde icada nasıl yöneldiği; tarih, gelenek, süreklilik ve kopuş tartışmalarını birarada bulabileceğimiz ve yazarların özellikle altını çizdikleri gibi Türk tarihyazıcılığına benzerliği ile Yunan tarihyazıcılığı, karşılaştırmalı biçimde özetleniyor. Kadim devlet gelenekleri, Batı'ya bir şeyler öğretmiş olmak, Batı'yı Batı yapan değerleri yaratmış olmak ve bu arada Batı gibi olmak tartışmalarının, "milli" olma özelliğini yitirmesi anlamında önemli bir karşılaştırma. "Azgelişmişlik bilinci" ve milliyetçi tarihyazıcılığı arasındaki döngüsel ve mümbit ilişki, yazının esas tartışma zeminini kuruyor ve Yunan-Türk tarihyazıcılıkları arasındaki benzerliklere dikkat çekiyor.

Mete Tunçay'a göre mekânsal ve dönemsel farklılıklar tarihçilerin ortak bir metodoloji kullanabilmelerini engelliyor, ama kaynaklara eleştirel bakmak gibi konu-

ların herkes için ortak olması gerekiyor. Tunçay'ın ayrıca kendi deneyimlerinden yola çıkarak dönemselleştirmenin önemini vurgulaması ve "1925'te bir 'siyaset dönemi'nin sona erdiğini ve bir 'idare dönemi'nin başladığını ileri sürerek, sol ile ilgili etkinlikleri bu çerçeveye yerleştirmeye koyuldu"ğunu belirtmesi ve sorun eksenli bir tarih yazımını önermesi oldukça önemli. Aynı nokta etrafında Yüksel Akkaya'nın Türkiye'deki emek tarihi hakkındaki eleştirilerinin düşünülmesi gerekiyor. Emek tarihinin güncelliğini yitirmesi, bu alanın ıssızlaşmasıyla neticelendi. Oysa toplumsal tarih olarak tarif edilen, öznelerinin "sıradan insanlar" olduğu bir tarihyazıcılığı perspektifi için belki de Annales ve İngiliz Marksist tarih ekollerini yeniden düşünmemiz gerekiyor. Toplumsal hayatı kuran öznelerin kimlikleri çok katmanlı ve geçişken olduğu için tarihyazıcılığının bunu sürekli gözönünde tutması gerekiyor. *Değini* bölümümüzdeki yazılar bu noktaların, farklı tarihyazıcılığı ekollerinin değerlendirilmesine ayrılmış bulunuyor. Fatih Gümüş, Annales Ekolü'nün tarihsel serüvenini, getirdiği paradigmatik değişimi anlatırken, ekolün temsilcilerinin dönüşümleri, Türk tarihyazıcılığındaki etkileri ve Türkçe'deki yerleri hakkında doyurucu bir döküm sunuyor. Hande Özkan'ın Foucault'nun tarih anlayışına yoğunlaştığı yazısının yanısıra Umut Yıldırım'ın tarihyazıcılığı açısından farklı bir öneri olarak tartıştığı mâduniyet çalışmaları projesi yazısı da dosyayı planlarken düşündüğümüz noktalardan birine cevap vermiş oluyor.

Bu sayıda tarihyazıcılığı konusundaki ihtilâfların da bir dökümünü bulacağınızı düşünüyoruz. İhtilâf rahmetse, tartışmayı zenginleştirmek sosyal bilimcilerin boyunlarının borcudur diyoruz.

KEREM ÜNÜVAR

G E L E C E K S A Y I L A R D A

92 BAHAR 2002

Bu sayı, belirli bir konuya/başlığa odaklanmıyor. Dört-beş sayıda bir, "konulu" sayılarımızda kısıtlı yer bulabilen, sosyal teorinin değişik alanlarından, değişik konularda yazılardan *dağınık* derlemeler yapmayı istemekle beraber, bu isteğimizi 76. (Bahar 1998) sayımızdan beri uygulayamamıştık. 92. sayıda nihayet böyle bir "güldeste" yayımlayacağız.

93 YAZ 2002

Türkiye Politikası

Türkiye'de politika alanının, yerleşik kurumlarıyla (MGK'dan partilere), terminolojisiyle, "düzeneği" ile, koordinat sistemiyle, güncel ilgilerin üstüne çıkabilen bir analize ihtiyacı var. Bu alanda "makro-kavramsal" uyarlamalarla tasvirî gücü bile sınırlı kalan monografilerin gideremediği açığa dikkat çekmeyi hedefleyen bir sayı tasarlanıyor.

94 GÜZ 2002

Kültür

"Kültür" nedir? Kültürel çalışmalar okulu... Türkiye'de bu yaklaşımın olanakları ve mevcut araştırma anlayışlarının eleştirisi...

95 KIŞ 2002/2003

Toplum Bilimlerinden *İçeri* Bir İktisat

İktisat öteki toplum bilimleriyle arasındaki kan bağını toptan yitirmiş midir? Bilme yordamları günden güne matematikselleşmiş, salt kendine özgü bir dili konuşan, yalnız kendi yağında kavrulan bir iktisat, toplum bilimleri ailesinin hâlâ asal bir üyesi sayılabilir mi? Bir yanda kendi içine kapanmış, dilini değiştirmiş, ailenin ne içinde ne de büsbütün dışında gibi duran bir disiplin, diğer yanda onun borsa/faiz/döviz kuru döngüsüne indirgenmiş yansıması olduğu halde, 'toplum bilimlerinden içeri' nasıl bir iktisatçılıktan söz edilebilir? İktisadın toplum bilimlerinden uzaklaşmasına yerinmeye değil, bir düşünme sistemi olarak iktisadın bugünkü yerini yurdunu belirlemeye, insana, topluma ilişkin diğer bilme alanlarına göre yerlemini irdelemeye dönük yazılar için bir ilk çağrı.

Türkiye'de Osmanlı tarihçiliğinin son çeyrek yüzyılı: Bir bilanço denemesi*

*Oktay Özel** - Gökhan Çetinsaya****

Bu yazıyı, yazıda anılan bütün maddi ve manevi olumsuzluklara rağmen, onlara katkıda bulunmadan ve onların kurbanı olmadan azimle ve halis niyetle elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışan 'genç' meslektaşlarımıza ithaf ediyoruz.

Giriş

1977, Türkiye'de Osmanlı tarihçiliği için önemli bir yıldı. Bu yıl, daha sonra gelenekselleşecek olan Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongrelerinin ilki Ankara'da toplandı.[1] Oldukça kapsamlı ve geniş katılımlı toplantıya Türkiye'den ve yurtdışından önemli tarihçiler katkıda bulundu. Toplantının düzenleyicilerinden ve Osmanlı tarihçiliğinin büyük isimlerinden Halil İnalcık açılış konuşmasında gelişen Osmanlı sosyo-ekonomik tarihçiliğinin bir değerlendirmesini yapıyor, yeni araştırma alanlarını işaret ediyordu (1980). Aynı yılın diğer önemli gelişmesi, ABD'de Binghamton Üniversitesi'nde kurulan Fernand Braudel Center'ın büyük iddiayla yayına başlayan dergisi *Review*'un ilk sayısında Osmanlı tarihine de yer açması, genç kuşaktan biri tarihçi iki sosyal bilimcinin kaleminden Osmanlı tarihçiliğinin gelecek gündemini işaret eden iddialı yazılarını yayınlamasıydı (İslamoğlu ve Keyder, 1977a). Söz konusu yazının Türkçesi, aynı yıl Türkiye'de yayımına başlanan bir başka iddialı sosyal bilim

(*) Türkiye'de modern tarihçilik ve Osmanlı tarihçiliği üzerine daha önce yapılan değerlendirmelerden bazıları için bkz. Toprak, 1986; Genç, 1986; Berktay, 1983c; Koloğlu, 1995; Tokdemir, 1995; Özbaran, 1995 ve 1997; Çetinsaya, 1998; Özel, 1998; Atay, 1998. Ayrıca, henüz tebliğleri basılmamış olsa da oldukça verimli bir sempozyum olan TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği, Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler-Problemler-Teklifler, 24-25 Şubat 2001, söz konusu edilebilir.

(**) Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü.

(***) İstanbul Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

1 Kongreye sunulan bildirilerin bir kısmı daha sonra yayınlandı. Bkz. Okyar ve İnalcık (der.), 1980. Aslında bu toplantı daha önce 1973 yılında yine Hacettepe Üniversitesi'nce düzenlenen Türkiye İktisat Tarihi Semineri'nin (bkz. Okyar ve Nalbantoğlu [der.], 1975) bir devamı gibi de görülebilir.

dergisinde, *Toplum ve Bilim*'de yayınlandı (İslamoğlu ve Keyder, 1977b).[2]

Bu manzara bir tesadüfün sonucu değildi. Uzunca bir süredir Avrupa'da tarihçiliğin gündemini belirleyen "sosyal tarih" yazımının birikim ve açılımları, Halil Berktay'ın deyimiyle, Marksist olmayan ama ondan esinlenen ve beslenen Fransız Annales Okulu üzerinden Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınmış ve burada Immanuel Wallerstein'ın neo-Marksist çizgisiyle birleşmişti. Bu birleşme bir bakıma Marksist üretim tarzı tartışmaları içinde bir süredir gündeme ağırlığını koyan Asya Tipi Üretim Tarzı yaklaşımı ile Wallerstein'ın geliştirdiği Kapitalist Dünya Sistemi yaklaşımının senteziydi. Wallerstein ABD'deki bir grup Türk sosyal bilimciyle olan ortak mesaisi üzerinden Ankara'da yapılan toplantıya da bizzat katılmış, Osmanlı tarihinin/tarihçiliğinin dünya tarihi ve tarihçiliğiyle nasıl eklemlenebileceği üzerine bazı öneriler getirmişti.[3] İslamoğlu ve Keyder'in anılan makalesi tam da böyle bir bağlamda gündeme gelmiş, Halil İnalcık dünya ölçeğindeki bu "sosyo-ekonomik tarih" eğiliminin içinden bir tarihçi olarak konuşmuştu.

Halil İnalcık'ı daha genç kuşaktan İslamoğlu ve Keyder'le yakınlaştıran bu ortam, dile getirdikleri görüş ve yaklaşımlar arasındaki derin farklılıkları ortadan kaldırmıyordu şüphesiz. İnalcık Türkiye'deki modern akademik tarihçiliğin en önemli isimlerindendi. İslamoğlu ve Keyder ise 1970'ler boyunca Türk entelektüel solunun akademik kanadını temsil etmekteydiler. İnalcık gibi çalışmalarını ABD'de sürdürmekte olan her iki sosyal bilimciden İslamoğlu, grubun Osmanlı arşiv kaynakları üzerinde çalışmaya başlamış belki de ilk ismiydi. İnalcık'ın, ondan önce Ömer Lütfi Barkan'ın kullandığı kaynakları kullanıyor, aynı temalar üzerinde duruyor ama onları tamamen farklı bir kuramsal çerçevede değerlendiriyordu.

Bu sırada Türkiye'deki akademik Osmanlı tarihçiliği bir kanadıyla Barkan-Akdağ-İnalcık çizgisinde sosyo-ekonomik tarih yönünde gelişirken,[4] İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde odaklaşan bir başka grup Tayyip Gökbilgin ve Cengiz Orhonlu üzerinden aynı kulvarda araştırmalar yürütüyordu.[5] Osmanlı sosyo-ekonomik tarihinin İnalcık kuşağından bir başka büyük ismi Mustafa Akdağ'ın vefatının (1972) üzerinden epeyce yıl geçmiş ama onun özellikle geniş halk kitlelerinin sosyal ve iktisadi yaşamlarını belirleyen koşullar üzerine yoğunlaşan özgün ama tartışmalı tarihçiliği Ankara'da Dil ve Tarih Coğrafya

2 Bu yazıya aynı dergide verilen bir yanıt için bkz. Ateş, 1978.

3 Bkz. Wallerstein ve Kasaba, 1980.

4 Bu çizginin başlıca isimleri arasında Ankara'da Yaşar Yücel, Muzaffer Arıkan, Yavuz Ercan, Özer Ergenç, Yücel Özkaya, Musa Çadırcı, İlber Ortaylı, İstanbul'da özellikle İktisat Fakültesi'nde Lütfi Güçer, Sabri Ülgener, Halil Sahillioğlu, Mehmet Genç, Yavuz Cezar, Tevfik Güran anılabilir.

5 İstanbul'da öne çıkan isimler arasında, bir ara Hacettepe Üniversitesi'nde de görev yapmış olan rahmetli Nejat Göyünç ve halen çalışmalarını büyük bir verimlilikle sürdüren Mübahat Kütükoğlu ile bir süre sonra İzmir'de Tarih Bölümü'nü kuracak olan kadrodan Salih Özbaran ve Zeki Arıkan zikredilebilir.

Fakültesi'nde sınırlı da olsa kendi takipçilerini yaratmıştı. 1976'da lisans eğitimine başlayan Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü ile aynı yıllarda gelişen Ege Üniversitesi Tarih Bölümü bir boyutuyla Annales üzerinden Osmanlı sosyal tarihine açılan yeni pencereler olarak dikkati çekerken, ODTÜ Tarih Bölümü'nde Suraiya Faroqhi ilk yazılarını henüz kaleme almaya başlamıştı. Ama Türkiye'deki Osmanlı tarihçiliği bunlardan ibaret değildi. Ankara'da Türk Tarih Kurumu çevresinde odaklanan Cumhuriyet'in ilk tarihçi kuşağından Enver Ziya Karal ve Bekir Sıtkı Baykal önderliğinde bir grup tarihçi, İstanbul'dan katılan Reşat Kaynar ve Tarık Zafer Tunaya gibi isimlerle birlikte daha ziyade pozitivist aydınlanmacı bir yaklaşımla son dönem Osmanlı tarihine yoğunlaşmışlardı. İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü de Münir Aktepe ve 1968'de kaybettiğimiz Cavit Baysun gibi isimleriyle bu dönem üzerinde çoktandır bir başka ekol yaratmıştı.

Manzarayı toparlayacak olursak: Sınırlı sayıda Tarih bölümleri, Ankara'da Türk Tarih Kurumu (TTK) ile Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (TKAE), İstanbul'da Türkiyat ve Türk İktisat Tarihi Enstitüleri gibi kurumlar ve nihayet bu kurumlar etrafında odaklaşmış sınırlı sayıda akademik dergi.[6] Dönemin en önemli gelişmelerine bakılacak olursa, önce olumlu bir gelişme: Bu fotoğraf karesine kıyısından girmeye başlamış olan, üniversitelerin diğer sosyal bilim disiplinlerinden gelen akademisyenlerin kurduğu tarih ve iktisat ağırlıklı sosyal bilimler dergisi, *Toplum ve Bilim*. Akademik ortodoksiye sol müdahalenin bu bağımsız tek akademik platformu kurulduğu 1977 yılından itibaren kısa bir kesintiyle kendi kulvarını yarattı, halen daha esnek ve kapsayıcı bir çizgide gelişerek devam ediyor. Ve önemli kayıplar: Osmanlı sosyo-ekonomik tarihçiliğinin üç önemli isminin, Cengiz Orhonlu'nun (1976), Ö. L. Barkan'ın (1979) ve 80'lerin hemen başında Tayyip Gökbilgin'in (1981) ölümleri. Akdağ'ın ardından, yeni yeni oturmaya ve kendine yer açmaya başlayan sosyal ve ekonomik tarihçiliğin bu seçkin isimlerinin de ölümüyle Osmanlı tarihçiliğinin Türkiye ayağının neler kaybettiği 1980'lerdeki sığlaşma döneminde daha iyi anlaşılacaktı. Halil İnalcık ise 1970'lerin başlarından beri çalışmalarını Türkiye dışında sürdürmekte ve Osmanlı tarihçiliğine asıl kalıcı damgasını ABD'de vurmaktaydı. Türkiye'de akademik Osmanlı tarihçiliği 1980'lere aşağı yukarı böyle bir manzara içinde girdi.

6 Dönemin başlıca akademik tarih dergileri şunlardı: TTK *Belleten, Belgeler, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Tarih Araştırmaları Dergisi, Vakıflar Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi *Tarih Dergisi, Tarih Enstitüsü Dergisi, İktisat Fakültesi Dergisi, Türkiyat Mecmuası, Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi. Türk Kültürü, Türk Kültürü Araştırmaları* ve *Türk Dünyası Araştırmaları* dergileri ise akademideki bazı milliyetçi-muhafazakâr tarihçilerce üniversite dışında çıkarılan dergilerin başlıcalarıydı.

I. 1980'ler: Devletin dayanılmaz ağırlığı

12 Eylül 1980'in Türkiye'nin yakın siyasi ve toplumsal tarihindeki en önemli dönüm noktalarından biri olduğuna şüphe yoktur. Bu tarihle birlikte sivil siyaset devre dışı kalmış, siyasetçiler ve geniş toplum kesimleri uzunca bir süre siyasal yaşamın belirleyici aktörleri olmaktan çıkmış, kurulan askerî rejim baskıcı politikalarını yeni oluşturduğu kurumlar vasıtasıyla bütün topluma dayatmaya başlamıştır. "Devletin bekası" ve "milli birlik ve beraberlik" söylemi herşeyin önüne geçmiş, siyasetin yanısıra bilim, edebiyat ve sanat alanları da bu bağlamda sıkı bir baskı ve denetim altına alınmıştır. Atatürkçülük resmî ideoloji olarak dayatılmaya çalışılmış, sağ ve sol düşünce hareketleri ve entelektüel faaliyetler açık veya dolaylı olarak yasaklanmıştır. Atatürkçülük etrafında dayatılmaya çalışılan devlet merkezli söylem, oldukça pragmatik bir yol tutturarak bir taraftan "çağdaş uygarlık" ve "Atatürk milliyetçiliği" bir yandan da manevi-dinsel değerlere gözle görülür bir vurgu yapmıştır. Toplumun belli kesimleriyle birlikte kimi bilim adamları ve entelektüel çevreler bu söyleme destek vermiş, devleti yüceleştiren, toplumu ve hatta kültürü otoriter bir zihniyetle tektipleştirmeye, tekseslileştirmeye dönük politikaların oluşturulması sürecinde faal görev almışlardır. 1980'lerin ilk yarısı boyunca devam eden bu resmî ideoloji oluşturma çabalarına, söylemin doğası gereği bir taraftan laik-pozitivist (aydınlanmacı) diğer taraftan da muhafazakâr milliyetçi-maneviyatçı bir kesim damgasını vurmaya çalışmış, ilki "Atatürkçülük" ikincisi ise genel olarak "Türk-İslâm Sentezi" şeklinde tezahür etmiştir.

Söz konusu zihinsel ve ideolojik ortam içinde 12 Eylül askerî yönetimi bilimsel alana, 12 Eylül öncesi "anarşi"sinin kaynağı olarak gördüğü üniversiteye de doğrudan müdahale etmiş, ilk planda bu anarşiyle doğrudan özdeşleştirdiği sol akademisyen kadroları tasfiyeye yönelmiştir (1402'likler). Buna önemli kurumsal değişiklikler eklenmiş, 1981'de Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) oluşturulmuş, Atatürk'ün bizzat kurduğu özerk Türk Dil ve Tarih Kurumları yeni ideoloji çerçevesinde 1983'te Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (AKDTYK) adıyla resmî yapılanma içinde bir devlet dairesine dönüştürülmüştür.[7] Bu yeni kurumların ilkiyle üniversiteler bilimsel ve inzibati kontrol altına alınmaya, ikincisiyle de "Atatürk milliyetçiliği"ne vurgu yapan devletçi resmî ideolojiyi besleyecek önemli bir kaynak oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu iki gelişmeye aynı yıllarda büyük ve merkezî konumdaki üniversitelerde kurulan Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüleri eklenmiştir. Amaç YÖK'ün kuruluş kanununda ilk sıralarda yer alan Atatürkçü nesiller yetiştirmek hedefinin somut adımı olarak, Atatürk'ü, devrimlerini ve Milli Mücadeleyi bir yandan

7 Bu dönüşüm bu kadarla kalmamış, AKDTYK'nın başına doğrudan bir emekli general atanmış, TTK'nın yönetiminde de benzer şekilde emekli askerler görevlendirilmiştir.

öğrencilere daha iyi ve etkin anlatmak bir yandan da bu alanlarda "bilimsel" araştırmaları kurumsallaştırmak, çok sayıda uzman yetiştirmekti. Dönemin egemen ruhuyla uyum içinde gerçekleştirilen bu kurumsal düzenlemelerin 1980'ler boyunca Türkiye'deki sosyal bilim araştırmalarının yapıldığı yegane platform olan üniversiteleri bilim kurumları olmaktan ciddi şekilde uzaklaştırdığı açıktır. Bir tarafta Aydınlar Ocağı diğer yanda da geçmişi 1960'lara kadar uzanan TKAE gibi her ikisi de bilimi açıkça Türklük ve İslâm idealleri etrafında araçsallaştıran bağımsız kurumlar da dönemin egemen ruhunun pekiştirilmesi yönünde gönüllü katkılarıyla öne çıktılar. Aslında bu kurumların "akademik" kadrolarını oluşturan insanların çok büyük bir kısmı zaten üniversitelerdeki hocalardı.

12 Eylül yönetiminin attığı en kritik adım, bugüne kadar uzanan kalıcı etkileri itibariyle, belki de bu kadroların üniversitelerin kilit noktalarında ve özellikle AKDTYK'da hâkim kılınmaları oldu. Söz konusu kalıcı etkinin bir tezahürü 1980'ler boyunca üniversitelerin ve AKDTYK'nın bilim kurumları olmaktan ziyade tam anlamıyla resmî ideoloji üreticiliği ve taşıyıcılığının ön plana çıkmasıydı. Diğer önemli tezahürü ise, gerek 80'ler boyunca, fakat daha ziyade 1990'ların "üniversite" patlaması sürecinde özellikle devlet üniversiteleriyle araştırma kurumlarında yaşanan belirgin sağ, milliyetçi-muhafazakâr kadrolaşmanın büyük ölçüde bu çekirdek kadronun eseri olmasıdır. Kimilerine göre "devletine sadık", "öz kültürümüzün evlatları", "milli değerlerimizin bekçileri", kimilerine göre en basitinden "taşralı" olarak nitelendirilen insan unsuru etrafında gerçekleşen bu kadrolaşmanın üniversiter yaşam ve bilimsel üretim bağlamında getirip götürdükleri günümüz sosyal bilimcileri için ciddi bir tartışma konusu olarak değerlendirilmeyi bekliyor. Bu aşamada yapılacak en anlamlı şey, bu gelişmenin, daha uygun bir terim bulunana kadar sosyolojik anlamda "taşralılaşma"ya, akademik geleneğin sürekliliği bağlamında ciddi bir kopuşa (hem gelenekten* hem dünyadan), bir "köksüzleşme"ye tekabül edip etmediği sorusunu sormak olabilir.

1980'lerde yaşanan bu kritik kurumsal dönüşümün akademik faaliyetler ve bilimsel üretim bağlamında yarattığı sonuca bakılacak olursa, yapılacak ilk tespit herhalde açık bir eksen kayması yaşandığıdır. Bir taraftan söz konusu kurumların dayattığı dar çerçevelerin diğer yandan üniversitelerde artakalan potansiyel sahibi akademik kadroların uyguladığı yoğun oto-sansürün bu dönemde gerçek akademik ruhun ve araştırmaların üniversite dışına kaymasına yol açtığı rahatlıkla söylenebilir. Bu kaymanın temel aktörleri 12 Eylül yönetiminin ya da baskıcı ortamın doğrudan (1402'likler) veya dolaylı (sakal kesmeye yanaşmayanlar gibi) olarak üniversite dışına attığı veya ittiği, siyaseten sol geleneğe mensup, ya da öyle bilinen bilim adamları idi.

(*) Aslında 1933 Üniversite Reformu, 27 Mayıs ve 12 Mart dönemlerinin açık müdahaleleri gözönüne alındığında Türkiye'de yerleşmiş bir akademik "gelenek"ten bahsetmenin ne derece mümkün olduğu da oldukça tartışmalıdır.

Bu bilim adamlarının bir kısmı 1983-85 yıllarında *Yapıt* gibi bir sosyal bilimler dergisi etrafında bilimsel etkinliklerini ve egemen ortama muhalif entelektüel söylemlerini devam ettirmeye çalıştılar. Öte yandan *Toplum ve Bilim* küçük aksamalarla da olsa yayımına devam etti. Yine aynı dönemlerde İletişim Yayınları yayın etkinlikleri bağlamında yeni bir platform olarak ortaya çıktı, kısa sürede Türkiye'nin üniversite dışı bilimsel ve entelektüel hayatına gerçekleştirdiği büyük ve kalıcı yayınlarıyla kayda değer bir hareket getirdi. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* ve *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, genel anlamda sosyal bilimler özellikle de tarih alanında 1980'lerin en önemli kazanımları arasında sayılmalıdır.

Öte yandan 1980'lerin özellikle ilk yarısında yaşanan devlet baskısı ve bu bağlamda oluşturulmaya çalışılan devletçi-milliyetçi söylem Atatürk'ün doğumunun 100. yıldönümü gibi vesilelerle Cumhuriyet dönemi tarihi üzerinde resmî tarih tezlerinin yeniden şekillenmesi ve canlanmasına yol açtı. Diğer yandan yine aynı söylem Osmanlı'ya ve hatta Orta Asya Türk tarihine kadar uzanan tarih ve coğrafyayı "millileştirme"ye girişti. Okullarda okutulan tarih ve coğrafya kitaplarının ve derslerinin önüne "milli" sıfatı eklendi, içindeki gayrimilli unsurlar ayıklandı, Avrupa tarihiyle ilgili bölümlerin oranı düşürüldü. Bu bağlamda 80'lerin ortalarında özellikle "Türk-İslâm Sentezi" tartışmaları ekseninde "millet" ve "ulus" terimlerinin tanımı üzerinden önemli bir tartışma yaşandı. Bu tartışmanın "ulus"çu, ya da evrenselci pozitivist aydınlanmacı kanadı bu dönemde Türk-İslâm Sentezi'ni benimsemiş görünen devletin resmî söylemine ilk ciddi entelektüel-akademik karşı çıkışlardan birini ortaya koydu.[8]

Bununla birlikte, 1980'ler boyunca toplum ve devleti büyük ölçüde bir noktada birleştirecek, kimi "ortak tehlike" ya da "milli dava"ların ortaya çıkması bu gerilimlerin tam bir cepheleşmeye dönüşmesine engel oldu. Bu bağlamda 80'lerin başlarında ASALA örgütünün eylemleriyle birden gündeme gelen Ermeni sorunu, 1984'ten itibaren PKK ile farklı bir boyut kazanan Kürt sorunu ve nihayet 80'lerin sonlarında yaşanan Bulgaristan'daki Türkler sorunu, "milli birlik ve beraberlik" söyleminin ağırlığını hissettirdiği önemli duraklar oldu. Bu gelişmelerin her biri hem üniversite ve diğer devlet kurumlarındaki hem de bu kurumların dışında kalan sosyal bilimci ve özellikle de tarihçileri doğrudan etkiledi, farklı konum ve tutumlara itti. Bu sorunların herbiriyle ilgili döneme özgü bir "tarih" literatürü oluştu.[9]

8 Bkz. Güvenç, Şaylan, Tekeli ve Turan, 1991.

9 Ermeni sorunu bağlamında yayınlananlara örnek olarak bkz. Gürün, 1983; Öke, 1986; Orel ve Yuca, 1983. Bulgaristan Türklerine örnek olarak bkz. Şimşir, 1986. TKAE'nin yayınladığı Doğu Anadolu ve Kürt sorunuyla ilgili çalışmaları ise ayrı bir düzlemde değerlendirmek daha doğru olur. Bunlardan tipik iki örnek için bkz. Arvasi, 1986; Ögel, Yıldız, Kırzıoğlu, Eröz, Kodaman ve Çay, 1986. TKAE'nin aynı dönemde farklı bir isimle tekrar basımını yaptığı Laszlo Rasonyi'nin *Tarihte Türklük* adlı çalışmasının Türkçe çevirisinde orijinalindeki şekliyle Kürt ismini her geçtiği yerde "Kürttürkleri"ne çevirmesi, dönemin bilimdışı atmosferine sözde bilimsel kurumların nasıl katkıda bulunduğunun tipik bir örneği olarak hafızalarda kaldı. Bunun bir eleştirisi için bkz. Berktay, 1984.

Bilimsel ve entelektüel etkinliğin ekseninin üniversite dışına kayarak açıkça kamuya dönük bir üretim yapması ve yukarıda anılan "milli dava"ların yarattığı ortam, 12 Eylül baskısına karşı toplumun değişik kesimlerinde ortaya çıkan tepkiyle de birleşince, 1980'lerde Türkiye daha yaygın ve daha keskin bir popüler tartışmaya şahit oldu: resmî tarih-alternatif tarih. Tartışmanın bu dönemdeki ekseni, tahmin edileceği gibi, Atatürk ve bu bağlamda yakın tarih yani Cumhuriyet dönemi oldu. Tartışmalar kısa sürede 12 Eylül'ün yenilenmiş üniversite ve kurumlarındaki resmî ideoloji üreticisi ve taşıyıcısı akademisyenleri de içine çekmekte gecikmedi. Tabir caizse bu noktada toplum ve devlet "tarih" üzerinden karşı karşıya geldi.

Bu gelişmelerin, özellikle Ermeni sorununun Türkiye'deki tarihçiliğe belki de en önemli katkısı Osmanlı arşivinin daha geniş ölçüde açılması, arşivdeki çalışma ortam ve imkânlarının geliştirilmesi oldu.[10] Bu bağlamda, 80'lerin ortalarından itibaren arşivlerde çalıştırılmak üzere çok sayıda uzman kadrosunun açılması, yoğun bir tasnif, kataloglama ve yayın faaliyetine girişilmesi üç önemli sonuç doğurdu: Birincisi, Osmanlı arşivi tarihinde görülmedik ölçüde geniş bir yerli ve yabancı araştırmacı kitlesine daha etkin hizmet vermeye başladı. İkincisi arşivde istihdam edilen uzmanlara yüksek lisans ve doktora yapma hakkının tanınmasıyla, bu yoldan yetişen, arşivin karmaşık zenginliğini herkesten daha iyi kavrayan birçok genç tarihçi özellikle 1990'lardan itibaren büyük şehir ve taşra üniversitelerinde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı. Son olarak, anılan siyasi sorunların tarihsel kökenlerine dair çok sayıda arşiv belgesinin yayınlanmaya başlaması, arşiv yönetimini diğer önemli belge serilerini de düzenli olarak yayına hazırlamaya cesaretlendirdi. Devlet arşivlerinin bütün bu yeniden yapılanma sürecinde ve anılan faaliyetlerinde dönemin başbakanı Turgut Özal'ın pragmatizmi, dönemin başbakanlık müsteşarı Hasan Celal Güzel'in girişimciliğiyle* Halil İnalcık ve Kemal Karpat gibi etkili tarihçilerin uzman bilgi ve önerilerinin hayati rol oynadığını da belirtmek gerekir.

Bu gelişmelerin ve onların yarattığı ortamın, bu dönemde tarih ve Osmanlı tarihi alanındaki üretimi ve üretilenlerin içeriğini, niteliğini büyük ölçüde belirlediğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda ilk değinilmesi gereken, dönemin akademik tarihçiliğine doğrudan katkıda bulunan *Yapıt*, *Toplum ve Bilim* gibi dergilerle *Tanzimat* ve *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedileri*'nin genellikle dö-

10 Bu yeniden yapılanma girişiminin önemli adımlarından biri olarak 1985'te düzenlenen sempozyum için bkz. Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı, 1985.

(*) Hasan Celal Güzel'in aktif politikadan neredeyse tasfiyesiyle sonuçlanan sonraki dönemlerde tarihe şahsi ilgisi büyük bir sebat ve inatla çıkardığı *Yeni Türkiye* dergisi üzerinden devam etmiştir. Bu ilginin 1990'ların sonlarında Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yıldönümü kutlamaları bağlamındaki tezahürü ise, Kemal Çiçek gibi genç tarihçilerin de katkısıyla yine kendisinin organize ettiği 12 ciltlik Osmanlı tarihi ve uygarlığı derlemesi olmuştur (bkz. Eren, Çiçek ve Oğuz [der.], 1999). Dünyanın her tarafından yüzlerce tarihçinin orijinal katkılarını içeren bu son girişim, akademik hayatımıza dışarıdan yalnızca olumsuz değil gerekirse olumlu müdahalelerin de yapılabileceğinin güzel bir göstergesi olmuştur.

nemin ağırlıklı gündemine paralel bir içeriğe sahip oldukları ve dayatılan dar çerçeveleri sonuna kadar zorladıklarıdır. Bu "güncellik"lerine rağmen, özellikle söz konusu ansiklopediler zengin kapsamı, olgusal zenginliği ve analitik niteliğiyle bugün de temel birer başvuru kaynağı olma özelliğini sürdürmektedirler. 1980'lerde akademik tarihçiliğin topluma dönük yüzünde gerçekleşen belki de en önemli gelişme *Tarih ve Toplum* dergisinin çıkışıyla popüler tarih dergiciliğinde yeni ve çok daha içerikli bir dönemin açılması olmuştur. *Tarih ve Toplum*'un başarısı, kısa sürede toplumun farklı kesimlerinde ve bu arada resmî ideolojiyle flört eden akademik çevrelerde de benzer girişimlere yol açtı. Bu girişimlerin başarısıyla da kendini gösteren toplumsal talep ve bu alanlardaki boşluğun farkedilmesi, daha başka projeleri beraberinde getirdi. Bir 12 Eylül kurumu haline gelen Türk Tarih Kurumu'nun halka dönük bir Osmanlı-Türk tarihi yazdırma projesi kâh kurumun yapısından kâh işi üstlenen kadroların akademik-entelektüel zaafları yüzünden akim kalırken, Sina Akşin editörlüğünde büyük ölçüde yine "dışarıdakiler"in marifetiyle 5 ciltlik orijinal *Türkiye Tarihi* kısa sürede yayımlandı ve halen de önemli bir boşluğu doldurmaya devam etmektedir. Osmanlı tarih ve medeniyeti bağlamında TTK'nın başaramadığının bir benzerinin, üstelik aynı kadrolar tarafından dışarıda gerçekleştirilmesi için bir on yıldan daha fazla beklemek gerekecekti.[11]

Üniversitelerdeki tarihçilere gelince, onlar için 1980'lerin ilk yarısının 12 Eylül yönetiminin, YÖK ve AKDTYK gibi kurumların beraberinde getirdiği yeni gelişme ve düzenlemelere uyum sağlama uğraşısı içinde geçtiğini söylemek pek yanlış olmaz. Bir üst kadrolara atanmayı düzenleyen yeni hükümlerin uygulamaya geçmesinin hemen öncesinde ve yeni uygulamaların ilk dönemlerinde akademisyenlerin gündemini büyük ölçüde bu kaygılar belirledi. Bununla ilintili olarak profesör kadrolarına atanmanın rotasyon koşuluna bağlanması mevcut kadroların Türkiye çapında hareketlenmesine yol açtı. Üç büyük şehrin üniversitelerindeki yığılma kısmen mevcut taşra üniversitelerine atamalarla hafifletilmeye çalışılmasına rağmen, büyük üniversiteler arasında da boş kadrolar üzerinden ilginç bir eleman değiş-tokuşuna şahit olundu. Taşraya gidenlerin azımsanmayacak bir bölümü özellikle YÖK sonrası düzenlemelerle ortaya çıkan yeni bölümler, dekanlıklar ve enstitülerin yöneticileri olarak atandılar. Kısacası gidenlerin de kalanların da öncelikleri arasında idari kaygılarla akademik yükselme çabaları bilimsel araştırmanın önüne geçti. Bu gelişmelere ilaveten, aynı yıllarda yeni ihdas edilen bol miktarda Araştırma Görevlisi kadrosu gelişigüzel, bilimdışı ve siyasi kıstaslarla hızlı bir şekilde dolduruldu. 12 Eylül sonrasının yukarıda değinilen genel milliyetçi-muhafazakâr kadrolaşmasının diğer önemli aşamasının bu bağlamda gerçekleştiğini söylemek yanlış olmaz. Böylesine bir kadrolaşmanın uzun vadede doğuracağı olumsuz sonuçları kısmi

11 Bkz. İhsanoğlu, 1994-1997.

olarak telafi edecek bir gelişmeyi hemen bu arada zikretmek gerekir. O âna kadar Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde sınırlı olarak uygulanan yüksek lisans ve doktora amaçlı yurt dışına öğrenci gönderme uygulamasına esasen Dünya Bankası'nın sağladığı imkânlarla YÖK de katkıda bulundu ve 80'lerin ikinci yarısından itibaren mevcut Araştırma Görevlisi kadrolarından çok sayıda genç tarihçiye eğitimlerini yurt dışında devam etme imkânı sağladı. Bu imkânın kullanılmasındaki bütün ilkesizlik ve gelişigüzelliğe rağmen, uygulama 1990'ların akademik tarihçiliğine esas olarak olumlu bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Bütün bunlara rağmen, üniversiteler ve bilim kurumlarındaki akademik tarihçiliğin önceliklerinde yaşanan kritik kayma, sonuç olarak Türkiye tarihçiliğinde ürün bazında büyük bir sığlaşmaya yol açmıştır. 1980'lerde yazılan ve büyük bir kısmı yayınlanmamış yüksek lisans ve doktora tezleri üzerinde yapılacak bir araştırmanın söz konusu sığlaşma ve siyasallaşmanın değişik boyutlarına dair ilginç sonuçlar ortaya koyması şaşırtıcı olmayacaktır. Kısacası bu dönemde kaybeden bizzat tarih olmuştur. Bu kayıp yılların en kayda değer gelişmelerinden biri Osmanlı tarihinin belli arşiv kaynakları üzerine odaklaşmış, belli şablon ve klişelerin yeniden üretimi şeklinde tezahür eden yeni tarz bir tarihçilik türünün belirgin bir şekilde öne çıkmasıdır. Bu türün özellikle tahrir defterleri ve şeriye sicillerine dayalı kolu 80'lerin ikinci yarısından itibaren bütün 90'lı yılları da kapsayarak günümüze gelen süreçte üniversitelerdeki Osmanlı tarihçiliğinin en hızlı gelişen alanını oluşturmuştur. Hiçbir analitik boyutu olmayan sığ belgeci tarihçilik eleştirisini belki de en fazla hakedecek ürünlerin bu alanlarda verildiğini söylemek pek yanlış olmaz. 1980'lerde bu genel çerçevenin dışına çıkan az sayıdaki çalışma arasında 80'lerin başında Türkçe olarak yayınlanan Heath W. Lowry'nin çalışmasıyla Bahaeddin Yediyıldız ve Feridun Emecen'in kitapları zikredilebilir (Lowry, 1981; Yediyıldız, 1985 ve Emecen, 1989).[12] Bu bağlamdaki en önemli istisna, 1970'lerin sonunda ABD'de doktorasını tamamlayan Huricihan İslamoğlu'nun tezinin 90'ların başında Türkçe yayınlanması olacaktı (İslamoğlu-İnan, 1991).[13] İçerdiği farklı soruları, kuramsal ve analitik boyutuyla Osmanlı tarihçiliğinin bu özgün çalışmasını, Türkiye'nin anılan tarihçiliğinin pek dikkate almadığını ya da onun dilini pek anlayamadığını söylemek zorundayız.[14] İleride de değinileceği gibi, bu alandaki genel gidişat çok az istisnasıyla 1990'larda da aynen devam etmiştir.[15] TTK'nın bu bağlamda devreye girmesi ve anılan çalışmalardan başlıcalarını 80'lerin sonlarından itibaren yayınlamaya başlamasını, o âna kadar mevcudu

12 Bu çalışmalara 1990'larda eklenebilecek bir başka örnek için bkz. Öz, 1999. Burada tahrir defterlerini bilgisayar teknolojisinin imkânlarıyla değerlendirme konusunda Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Ramazan Acun'un öncü çalışmalarını hatırlatmak yerinde olacaktır.

13 Üç yıl sonra bu çalışmanın İngilizcesi de yayınlanacaktır: İslamoğlu-İnan, 1994.

14 Bunun bir istisnası için bkz. Öz, 1991.

15 Osmanlı tarihçiliğinin bu türü üzerine bir eleştiri için bkz. Özel, 1998.

kalmamış kimi eski çalışmaların yeni baskılarıyla idare edişi göz önüne alındığında olumlu bir hareketlilik olarak görmek gerekir.[16]

Osmanlı tarihçiliğinin kurumsal açıdan hiç de parlak olmayan bu döneminde, yine de bir kaç ismin kişisel gayretleriyle öne çıktığını görmekteyiz. Ömer Lütfi Barkan'ın çalışmalarının önemli bir kısmının hemen 80'lerin başında bir kitapta derlenerek yayınlanmasının özellikle bu dönemde azalarak da olsa devam eden üretim tarzı tartışmalarının devamında ve yeni nesil tarihçilerin formasyonunda önemli bir katkısı olmuştur (Barkan, 1980).[17] Cumhuriyet döneminin bir başka büyük iktisat tarihçisi Sabri F. Ülgener'in yıllar önce yayınlanmış en önemli çalışmasının yeniden yayımı ve bunu takibeden yeni eserleri Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihinin içinde tartışılabileceği kuramsal çerçevelerin çeşitliliğini göstermesi açısından dönemin diğer kayda değer bir gelişmesidir (1981a, 1981b). 80'lerin ortalarında ve ikinci yarısında bu isimlerin tezgâhında yetişmiş Osmanlı iktisat tarihçileri Yavuz Cezar, Ahmet Tabakoğlu ve Ahmed Güner Sayar'ın çalışmaları dönemin en önemli ürünleri arasında sayılmalıdır (Cezar, 1986; Tabakoğlu 1985 ve 1986; Sayar, 1986). Ankara'da ise 1980'lerin sonlarına kadar ODTÜ'de ders veren Suraiya Faroqhi'yi özellikle zikretmek gerekir. Daha çok dışarıda ve İngilizce yayın yapan Faroqhi'nin her biri alanında önemli birer katkı olan kitapları ile Osmanlı tarihini dünya tarihinin temel problematikleri çerçevesinde ele alan yaratıcı ve öğretici makaleleri bu dönemde birbirini takip etmiştir.[18] Yine aynı dönemde Hacettepe'de Ahmet Yaşar Ocak *Babailer İsyanı*'nın ardından özellikle Köprülü'nünkine benzer metodolojik boyutuyla öne çıkan ilk dönem Osmanlı tarihine dair çalışmalarıyla dikkat çekmiş, adeta 90'lardaki daha büyük çalışmalarının işaretlerini vermiştir (1980; 1982; 1983; 1985).

19. yüzyıl tarihçiliğine baktığımızda ise, Osmanlı ve Batı arşivlerini veya Osmanlıca ve Batı dillerindeki birincil kaynakları kullanarak Tanzimat, Abdülhamid ve Meşrutiyet dönemlerine odaklaşan çalışmaların (yüksek lisans ve doktora tezlerinin) belirginleşmeye başladığını görüyoruz. Bunun en önemli örnekleri Şükrü Hanioğlu'nun doktora ve doçentlik çalışmaları olan *Doktor Abdullah Cevdet* (1981) ve *İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük* (1985) kitaplarıdır (Hanioğlu, 1981 ve 1985). Hem Osmanlıca hem de her dildeki yabancı kaynakları birarada kullanarak, hem teoriden kalkarak hem belge kullanarak, mevcut bütün kaynakları sonuna kadar tüketen Hanioğlu bu çalışmalarıyla

16 Bu arada Ömer Lütfi Barkan'ın Enver Meriçli ile yıllar önce hazırladığı *Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri*'nin de nihayet yayınlanması kurumun bu dönemdeki en önemli yayın faaliyetleri arasında sayılmalıdır. Bkz. Barkan ve Meriçli, 1988.

17 Barkan'ın makalelerinin önemli bir kısmının yayınlandığı İstanbul Üniversitesi *İktisat Fakültesi Mecmuası*'nın, 1985 yılında çıkardığı Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan sayısı (41/1-4 (1982-83)) bu bağlamda bir başka önemli yayın oldu.

18 Suraiya Faroqhi'nin bu dönemde basılan başlıca kitapları için bkz. Faroqhi, 1984 (Türkçesi: 1993); 1987.

Türk tarihçiliğinde mevcut eğilimlerden bazılarını değiştirmiştir. Yine bu çizgide Zafer Toprak ve Mim Kemal Öke'nin tezlerinden bahsedebiliriz (Toprak, 1982; Öke, 1982). Bu üç ismin de doktora çalışmalarını İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde yapması ve 80'lerde başyapıtı *Türkiye'de Siyasi Partiler*'in genişletilmiş baskısını yayınlayacak olan Tarık Zafer Tunaya'dan bizzat etkilenmeleri tesadüf olmasa gerek.[19] Özellikle Osmanlıca birincil kaynaklardan (arşiv, gazete, dergi, yazma) kalkarak 19. yüzyıl Osmanlı tarihini yeniden yazma ve yorumlama girişimi Boğaziçi'nde Engin Akarlı ve Selim Deringil, Ankara'da ise İlber Ortaylı ve Sina Akşin'le devam etmiştir (Akşin, 1980 ve 1983; Ortaylı, 1981).[20] 1980'lerin ortalarında 19. yüzyıla ait yeni arşiv koleksiyonlarının açılmasıyla birlikte daha da hız kazanan bu eğilim özellikle II. Abdülhamid dönemine ilgiyi artıracak ve asıl ürünlerini 90'ların başından itibaren vermeye başlayacaktır.

Geniş kitlelere dönük yayınlarda olduğu gibi, döneme damgasını vuran önemli çalışmaların büyük bir kısmı üniversite dışında gerçekleşti. Bu bağlamda bir taraftan Mete Tunçay, Cemil Koçak ve Hikmet Özdemir Atatürk'ten 12 Mart'a kadarki dönemin tarihinin o zamana kadar "resmî tarih" çerçevesinde ele alınagelen pek çok boyutunu tartışmaya açan orijinal çalışmalarıyla önemli bir çığır açarken, Asaf Savaş Akat ve Ahmet İnsel aynı tartışmaya iktisat ve sosyoloji boyutunda önemli eleştirel katkılarda bulundular (Tunçay, 1981; Koçak, 1986; Özdemir, 1986; Akat, 1983; İnsel, 1990). Cumhuriyet dönemi tartışmalarının da ardı ardına yayınlanan *Türkiye Üzerine Tezler*'iyle aktif bir katılımcısı olan ve daha ziyade alternatif tarih yazma iddiasıyla ortaya çıkan Yalçın Küçük'ün yine geniş yankılar yaratan *Aydın Üzerine Tezler*'i tartışmayı daha gerilere, Osmanlı'nın son dönemine taşıdı. Osmanlı tarihi bağlamında bir başka kol Osmanlı'nın kapitalistleş[e]me[me] ya da Dünya Kapitalizmine eklemlenme süreçlerine eğilirken,[21] Halil Berktay ve Mehmet Ali Kılıçbay birbiri ardınca basılan kitapları ve yazılarıyla Osmanlı üretim tarzının özgüllüğü sorununu gündemde tuttular (Berktay, 1983a; Kılıçbay, 1982). Orijinal Osmanlı kaynaklarını kullanmayan, tartışmalarını Barkan, Akdağ ve İnalcık'ın sunduğu olgusal bilgiler üzerinden yürüten bu çalışmalar bağlamında Berktay, daha da ileri giderek Cumhuriyet dönemi tarihçiliğinin topyekün sistematik eleştirisine girişti ve bu arada 80'lerin sonlarında ve özellikle 90'ların başlarında Osmanlı tarihçiliğine yöneltilmiş en kapsamlı ve şiddetli eleştirileri kaleme aldı.[22] Mehmet Ali Kılıç-

19 Bkz. Tunaya, 1984-1989. Bu çalışmanın ilk basımı tek cilt halinde 1952'de gerçekleştirilmişti.

20 Bu noktada, Şükrü Hanioğlu'nun anılan çalışmalanyla yeni bir hareketlilik kazanan Jön Türk dönemi üzerine çalışmalara 1990'larda eklenen ve orijinal yorumlarıyla dikkat çeken (ilki tarih yazıcılığı bakımından tartışmalı) iki incelemeyi özellikle zikretmek gerekir: Kansu, 1995; Emiroğlu, 1999.

21 Örnek olarak bkz. Gürsel, 1983; Kasaba, 1985; *Toplum ve Bilim*'in "Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Sistemi" özel sayısı, 23 (1983).

22 Bkz. Berktay, 1983b; 1983c; 1986; 1987; 1990.

bay ise bir taraftan tek başına Batı orta ve yeniçağ tarihçiliğinin en önemli eserlerini Türkçe'ye kazandırmaya başladı; özellikle *Annales* Okulunun Türkiye'de tanınmasına büyük katkıda bulundu.[23]

Türkiye'de üniversite dışı tarihçiliğin 1980'lerde dikkat çeken diğer çalışmaları arasında Necdet Sakaoğlu'nun *Köse Paşa Hanedanı* ile İlber Ortaylı'nın *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* adlı çalışmalarıyla Taner Timur'un başta *Osmanlı Kimliği* olmak üzere kaleme aldığı mesafeli ve eleştirel yazılarını da mutlaka anmak gerekir (Sakaoğlu, 1984; Ortaylı, 1983). Sakaoğlu'nun çalışması Tabakoğlu ve Cezar'ınkilerle birlikte o zamana kadar Osmanlı tarihçiliğinin en fazla ihmal ettiği dönemlerinden 17. ve 18. yüzyıllar tarihine özgün bir katkı olarak olumlu tepkiler alırken, Ortaylı'nın çalışması Osmanlı'nın son yüzyılına en özgün ve kapsamlı bakışlardan biri olarak alanında bir klasik niteliği kazanmakta gecikmedi. Meslekten tarihçi olmamasına rağmen daha 70'lerin sonlarından itibaren Osmanlı tarihine dair önemli sentetik ürünler vermeye başlayan, 12 Eylül tasfiyesiyle kendini üniversite dışında bulan ve 80'li yılları Fransa'da geçiren Taner Timur'un bu dönemdeki çalışmaları özellikle Osmanlı klasik dönemi ve 19. yüzyılının kimi boyutlarına dair oldukça özgün değerlendirme ve yorumlarıyla dikkati çekmiştir.[24] Yine üniversite dışından Orhan Koloğlu ise popüler konuları belirli bir akademik standartta işlemesi ve üretkenliği ile basın tarihinden Masonluğa kadar farklı konularda önemli çalışmalara imza atmıştır.[25]

II. 1990'lar: Özel ve özerk sektörün yükselişi

12 Eylül döneminde YÖK'ün belirli uygulamaları bundan sonraki on yıla damgasını vuracak hızlı bir gelişim ve dönüşümün zeminini oluşturdu. Esas olarak 1982 Anayasası'nın eğitim ve öğretimi düzenleyen temel hükümlerini dayanak alarak uygulamaya konulan iki önemli adım 90'ların akademik faaliyetlerinin kurumsal çerçevesini hem pekiştirdi hem de genişletti. İlki, 1980'lere damgasını vuran üniversiteleri kontrol altına alma çabası (I. YÖK Dönemi), ikincisi ise daha ziyade 1990'larda öne çıkan ve Yüksek Öğretim Kurulu'nun "kantitatif takıntı"sı olarak adlandırılabilecek hedef tanımının Türkiye siyasi tarihindeki Üçüncü Demirel Dönemi'nin popülist politikalarıyla birleşmesi sonucu yaşanan "üniversite patlaması" (II. YÖK Dönemi).

Bu patlamanın hem olumluyu hem olumsuzu içinde barındıran iki farklı boyutu, dolayısıyla ikili bir karakteri söz konusudur. YÖK'e hâkim olan kantitatif takıntı daha 80'lerde mevcut kadrolar ve üniversiteler bünyesinde öğrenci kontenjanlarının artırılması gibi görece masum bir ihtiyacın karşılanmasına dönük

23 Bkz. Bloch, 1983 ve 1985; Pirene, 1984; Febvre, 1995; Braudel, 1992, 1989-1990 ve 1993; Duby, 1990 ve 1994. Ayrıca bkz. Boratav, 1985.

24 En önemli çalışmaları için bkz. Timur, 1979; 1986; 1989.

25 Çalışmalarından örnekler için bkz. *Koloğlu*, 1981; 1987; 1991a; 1991b; 1992; 1998; 1998.

bir aşırılıkla başlamış, bu ise beraberinde kaçınılmaz bir fakülte, bölüm ve öğretim görevlisi artışını getirmişti. Bu amaçla girişilen sağdan soldan öğretim görevlisi devşirme uygulamasına Araştırma Görevlisi kadrolarının aşırı şişirilmesi ve onlara ders verdirilmesi eklenmişti. Bu aceleciliğin ve hazırlıksız uygulamaların şahikası 1992 yılında 3837 sayılı yasa ile Türkiye sathında bir seferde 21 üniversitenin açılması kararıyla yaşandı.[26] Toplumsal gelişme ile yüksek öğrenim ve bilimsel üretim arasındaki denklem tersinden kurulmuş, üniversite toplumun geri kalmış bölgelerinin ekonomik ve kültürel gelişmesinin önünü açacak bir vasıta olarak görülmüştü. O günden sonra benzer üniversiteler benzer şekillerde çoğu il merkezinde açılmaya, ilçelere kadar fakülte ve yüksek okullar girmeye devam etti. Yukarıda değinilen akademik anlamda "taşralaşma" sürecinin en önemli kurumsal gelişmesini ifade eden bu teritoryal genişleme sürecinde "tabela üniversiteleri" olarak anılmaya başlanan bu okulların öğretim görevlisi ihtiyacı büyük ölçüde 1980'lerin sonlarında doktoralarını bitirmiş 12 Eylül kadrolarıyla karşılandı. Bu bir önceki dönemin siyasi kadrolaşmasının Türkiye sathında yayılması anlamına gelmekteydi. Türkiye'nin 90'larda içine girdiği oldukça seçici ve kontrollü liberalleşme sürecinde "bir anda kontrolden çıkan" çoklu ve çoğulcu talepler üzerinden kendi içinde ayrışan ve çeşitlenen bu kadroların, bu sürece karşı girişilen 28 Şubat müdahalesinin bir diğer önemli hedefi haline gelişi, 12 Eylül rejiminin Türkiye'ye dayatmaya çalıştığı politikaların da bir çıkmazına işaret etmekteydi. Bu yaşananları aslında bir bakıma kendini toplumun üzerinde konumlandıran "devlet" ile kendisini iktidardan dışlanmış gören ve 12 Eylül rejiminin özel koşullarında "aşırı siyasallaşan" toplum kesimlerinin kamusal alana hâkim olma mücadelesinin üniversiteler bağlamında yaşanan bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.

II. YÖK Dönemine damgasını vuran üniversite patlamasının diğer ayağını ise geçmişi yine 80'lerin ortalarına kadar uzanan özel/vakıf üniversitelerinin kurulması oluşturmaktadır. 80'li yılların büyük bölümüne YÖK başkanı olarak damgasını vuran İhsan Doğramacı'nın girişimleriyle büyük bir tartışma yaratarak 1984 tarihinde Ankara'da kurulan Bilkent Üniversitesi özel/vakıf üniversiteler zincirinin ilk halkasını oluşturdu. Bu üniversitenin ve ardından gelecek diğer vakıf üniversitelerinin kuruluş gerekçeleri arasında öne çıkan gelişmiş dünyanın büyük üniversiteleriyle her açıdan yarışabilecek üniversitelere ihtiyaç olduğu argümanı, bir bakıma böyle bir yarışa eldeki devlet üniversiteleriyle çıkılamayacağının da bir itirafı demekti. Bu aynı zamanda söz konusu üniversitelerin YÖK müdahalesiyle bile "adam edilemeyeceği" anlamına gelmekteydi. Bunun anlaşılması için fazla süre geçmedi, 1990'lar boyunca sayıları yirmilere

26 Yüksek Öğretim Kurumu'nun kendi kayıtlarına göre, 1981'de yalnızca 18 olan olan üniversite sayısı 1992'ye kadar 30'a yaklaşmış, anılan tarihten itibaren yaklaşık iki kat bir artış göstererek 1998'de 53'e ulaşmıştır. Bu rakama 1984'ten sonra kurulan 19 özel/vakıf üniversite dahil değildir. Bkz. Özel ve Emiralioğlu, 2001.

ulaşan vakıf üniversiteleri kendi öğretim kadrolarını büyük ölçüde devlet üniversitelerinin geriye kalan kaliteli elemanları üzerinden devşirdiler. Sonuç daha baştan belliydi: geriye kalan kadrolarıyla artık iyice gözden çıkarılan ve kaderleri giderek keyfileşen YÖK yönetiminin eline bırakılan, güncel siyasi mücadelelerin içine gömülen devlet üniversiteleri, büyük şehirlerdeki birkaçı hariç, iyice dibe vururken, yurtdışından da önemli oranda bilim adamı transferiyle başta Bilkent, Sabancı, Bilgi gibi vakıf üniversiteleri kısa sürede Boğaziçi ve ODTÜ ile yarışır hale gelip, hatta kimi dallarda onları da geçerek Türkiye'nin en önde gelen üniversiteleri arasında anılır oldular.

90'lı yıllarda üniversiter hayatta yaşanan bu önemli kurumsal ve idari değişmeler genelde sosyal bilimleri konumuz açısından da tarih araştırmalarını doğrudan etkiledi. YÖK'ün ezeli ve ebedi takıntısı olan kantitatif açıdan bakıldığında ilk kayda değer gelişme uluslararası standartlarda yapılan yayın sayısındaki artış oldu. Bu gelişmede bir yandan da YÖK'ün devlet üniversitelerinin özel üniversitelerle rekabet edebilirliğini ve buralardaki bilimsel üretimin kalitesini de artıracağı düşüncesiyle akademik atama ve yükseltmelerde aranacak ölçütler arasına daha fazla sayıda yayın koşuluyla yabancı dilde ve yurtdışı bilimsel platformlarda yapılacak etkinlikleri de ilave edişinin önemli bir rolü vardı.* Bu uygulamanın ortaya çıkardığı en önemli gerçek, bir kez daha devlet üniversitelerindeki bilimsel faaliyetlerin kalitesinin belli bir düzeyin üzerine çıkmasını engelleyen bazı temel yapısal sorunların varlığı oldu. Bilhassa taşra üniversitelerinde yoğunlaşan ve 12 Eylül kadrolaşmasıyla genel içindeki oranı hayli artan akademisyen kadroların, özellikle de sosyal bilimlerdekilerin, alanlarındaki uluslararası literatürü bile takip edecek donanımda olmadıkları, mevcut üniversiter yapının da bu haliyle bu temel sorunu daha uzunca bir süre aşacak durumda olmadığı ortaya çıktı.

Tarih araştırmalarındaki durum da bundan pek farklı değildi. Bu konuda yapılan sistematik bir incelemenin de ortaya koyduğu gibi, 1990'ların özellikle ilk yarısında Türkiye'de üniversitelerdeki tarihçilerin yaptıkları yayın sayısında büyük bir artış yaşandı (İnalcık ve Yediyıldız, 1999). Bunun temel sebebi olarak hem tarih bölümleri ve kadrolarındaki hızlı artış hem de doçentlik sınavı kriterlerinin değiştirilmesi vurgulanabilir. Bu artışın beraberinde getirdiği akademik yükselmelerin kahir ekseriyeti sadece yurtiçi dergilerde sayıları birden artan Türkçe ve yabancı dildeki yayınlar sayesinde oldu. Yurt dışında yapılan yayınların ise çok büyük kısmı yabancı dilde öğretim yapan üniversitelerin, devlet veya özel, yine büyük ölçüde yurt dışında akademik kariyer yapmış elemanlarınca gerçekleştirildi. Kısacası, YÖK'ün bu düzenlemesi daha sıkı uygulanma ortamı bulduğu özel üniversitelerdeki standartların daha da yükselmesine katkıda bulunurken, devlet üniversitelerinde yayın sayısını kabartmanın dı-

(*) Burada özellikle doçentlik sınavlarında tez zorunluluğunun kaldırılarak hakemli dergilerde makale yayınlatmaya önem verilmesinin payı da zikredilmelidir.

şında pek bir değişikliğe yol açmadı; tabir caizse, bir kez daha kendimiz çalıp kendimiz oynadık. YÖK'e de bu arada toplanan parsanın kantitatif reklamını yapmak kaldı.

Devlet üniversitelerinin sayısının kısa sürede üç kat artışı ve bu arada özel/vakıf üniversitelerinin kuruluşunun tarih alanına bir diğer yansıması buralarda kurulan yeni Tarih Bölümleri oldu. YÖK'ün kantitatif takıntısının asıl tatmin sahası bir kez daha yeni açılan devlet üniversiteleri oldu. En temel sorunlarla boğuşan, standart bir kütüphanesi bile olmayan bu üniversitelerin birçoğunda birden fazla Tarih Bölümü kuruldu; bir Fen-Edebiyat Fakültesinde, bir Eğitim Fakültesinde. Daha da ilginci, 90'larda yaygınlaşan ikili eğitim (gündüz ve gece eğitimi) neredeyse tamamen bu üniversitelerde uygulama alanı buldu, ya da daha doğrusu hocalar için ek ekonomik kaynak anlamına gelen bu uygulamaya en çok talep bu üniversitelerden geldi. Bu bölümlerdeki sayısı zaten sınırlı olan tarihçi, daha akademik hayatlarının başında öğretmenliğe mahkum edildi, ya da kendileri bunu ciddi akademik araştırmalara tercih ettiler. Yine de akademik yükseltmelerin gereği olarak yapmak zorunda kaldıkları yayınlar için yeni fakülte dergileri çıkmaya başladı. Bu aslında hem eğitimin hem de akademik çalışmanın kalitesizliğe ya da sığlığa mahkum edilmesinden başka bir anlama gelmiyordu; bütün bunları mümkün kılan, teşvik eden ise bir kez daha YÖK'ün kendisiydi.

Bütün bunlara rağmen, 1980'ler ve 90'larda Türk tarihçiliğinin üniversite kanadında bazı yeni dergilerin nispeten daha titiz yayınlarıyla öne çıktığını söylemek mümkündür. Bunlar arasında, Ege Üniversitesi'nin Salih Özbaran ve Zeki Arıkan öncülüğünde 1983'te çıkarmaya başladığı ve fakat sonra el ve nitelik değiştiren *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Marmara Üniversitesi'nin 1985'te Hakkı Dursun Yıldız'la yayımına başladığı *Türklük Araştırmaları Dergisi* ve Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin Muzaffer Arıkan ve Yavuz Ercan'ın çabalarıyla 1990'da yayınlamaya başladığı *OTAM* birer akademi dergisi olarak ortaya çıktılar. Kısa süre önce kaybettiğimiz Nejat Göyünç'ün Halil İnalcık ve Heath Lowry ile 80'lerin başında çıkarmaya başladığı *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* ile Yavuz Cezar editörlüğünde 1991'de yayınlanmaya başlayan *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, daha bağımsız akademik nitelikleriyle öne çıkan diğer önemli dergiler oldu.

90'larda üniversitelerimizin tarih bölümlerinde verilen ürünlere genel olarak baktığımızda en çok ürünün şeriye sicilleri ve tapu-tahrir defterleri alanında verildiğini görüyoruz. Yazımızın başında belirtilen sosyo-ekonomik tarihçilik yönündeki eğilimin Osmanlı tarihi bağlamındaki karşılığını neredeyse tamamen bu kaynaklar üzerinden yürütülen araştırmalar oluşturdu. Özellikle taşra üniversitelerindeki tarih bölümlerinin çoğalmasıyla birlikte daha da genişleyen bu alanda iki tür çalışma ortaya çıktı: Ya belli bir şeriye sicilinin veya tapu-tahrir defterinin tam transkripsiyonu, ya da bunlardan kalkarak yapılan çok sınırlı

bir sosyo-ekonomik analiz çabası.[27] Büyük çoğunluğu Yüksek Lisans ve Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmalar arasında son yıllarda klasik dönemin yanısıra 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılın ilk yarısına ait çalışmaların da çoğalmaya başladığını görmekteyiz.[28] En çok ürün verilen diğer bir alan ise Osmanlı tarihçiliğinde kullanılan temel yazma metinlerin (vakanüvis tarihleri, sefaretnameler vb.) edisyon-kritikleri oldu. Bazı üniversitelerde belli bir döneme ait olmak üzere ve belli bir proje dahilinde yürütüldüğünü gördüğümüz bu çalışmalara, İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Kemal Beydilli danışmanlığında yapılan ve 18. yüzyıl sonu-19. yüzyıl başı yazma metinlerine odaklanan bir dizi doktora tezini örnek gösterebiliriz.[29] Üçüncü olarak en çok göze çarpan ise, ilk önemli örneklerini İnalcık'ın rahle-i tedrisinden geçmiş Ortaylı'nın 1970'lerde ortaya koyduğu, teşkilat ve kurumlar tarihçiliği diyebileceğimiz alandır. Bu alanda Marmara Üniversitesi Tarih ve İktisat bölümlerinde gerçekleştirilen çalışmalar bilhassa dikkat çekmiştir.[30]

Anılan dönemde Osmanlı tarihçiliği bağlamında değinilmesi gereken bir başka husus ise, Yüksek Lisans ve Doktora tezleri dışında üniversite tarih bölümlerinde yapılan çalışmaların genel olarak 'yıldönümleri' veya 'sempozyumlar' odaklı olmasıdır. Tarihçilerimizin doktora (ve belki doçentlik) sonrasında ürettiklerinin önemli bir kısmı daha çok çeşitli yıldönümleri ve sempozyumlar vesilesiyle kaleme aldıkları çalışmalar olmuştur. Bu özellikle taşra üniversitelerinin çoğalmasından sonra hâkim bir eğilim halini almışa benzemektedir. Bir yanda 1981 Atatürk Yılı'ndan 1989 Tanzimat'ın 150. Yıldönümüne,[31] 1998 Cumhuriyet'in 75. Yılı kutlamalarından 1999 Osmanlı'nın 700. yıldönümü kutlamalarına[32] (muhtemelen 2003'de İstanbul'un fethinin 450. yıldönümüne) uzanan bir çizgi, diğer yanda sadece taşra üniversitelerinin değil hemen hemen her il valiliklerinin, bazı kaymakamlıkların ve belediyelerin düzenledikleri çeşitli (ya o yörenin tarihine ya da o yörede yetişmiş bir Türk büyüğüne hasredilmiş) sempozyumlara uzanan çizgi.[33] Çoğunlukla kitaplaştırılan bu faaliyetlerin çok sayıda tarihçiyi cezbettiği, bunun giderek sınırlı uzmanlık alanları dışında bir 'tarihçi turizmine' dönüştüğünü söylemek herhalde abartma sayılmaz.

27 Örnekler için bkz. Koraltürk, 1998; Çakır, 1999; *Osmanlı*, 12, 1999.

28 Örnek olarak bkz. Özdemir, 1986; Çadırcı, 1991; Öztürk, 1996; Yılmazçelik, 1995 ve 1999. Diğer örnekler için dipnot 38'deki kaynaklara bakılabilir.

29 Örnek olarak bkz. Beyhan, 1992; Arıkan (haz.), 1993; Cavid, 1998.

30 Örnek olarak bkz. Akyıldız, 1993; Afyoncu, 1995; Ahıshalı, 2001; Özvar, 1998. Kurum tarihinin iki önemli örneği için bkz. Yediyıldız, 1985; Bostan, 1992.

31 Örnek olarak bkz. *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, 1991; Yıldız (haz.), 1992.

32 Hemen hemen tarih bölümleri olan her üniversitede gerçekleştirilen geniş katılımlı 700. Yıl toplantılarından bildirileri basılmış bir örnek olarak bkz. *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, 2000.

33 En son birkaç örnek için bkz. *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu*, 2001; *Şebinkarahisar 1. Tarih ve Kültür Sempozyumu*, 2000; *1. Babadağ Sempozyumu, Tarihte ve Günümüzde Babadağ*, 1999; *Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri*, 2001.

Üniversitelerimizin tarih bölümlerinde yapılan Osmanlı tarihçiliğinin bir ulus-devlet ya da yöre tarihçiliğine indirgenme eğilimi de 90'lı yılların bir diğer önemli özelliği olarak karşımıza çıktı. Ele alınan konular/kişiler/olaylar büyük ölçüde 'milli tarih ve coğrafya'nın sınırları içerisinden seçildi. İstisnaları olsa bile bunlar genellikle ya 'milli mesele' sayılan (Bulgaristan Türkleri gibi) ya da kişinin doğduğu/göçtüğü (veya aile köklerinin olduğu) yer itibariyle seçilen konulardı. Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu coğrafyası dışında kalan bölgeleri üzerine çok az sayıda çalışma yapıldı; bu konudaki istisnalar ise ya yurtdışında yapılan doktora çalışmalarının devamı niteliğindeydi ya da o bölgelerden gelip Türkiye'de master/doktora yapan öğrencilere aitti. Son yıllarda her ne kadar bu istisnaların sayısı artmaya başladıysa da, söz konusu eğilimi arttıran özellikle taşra üniversitelerinde Selçuklular'dan Cumhuriyet'e sadece o ilin veya bölgenin tarihini çalışmak şeklinde beliren çizgidir.*

Bunun dışında kalan alanlarda ise, aralarında gerçekten kaliteli çalışmalara rastlanan, başta Ermeniler olmak üzere gayri Müslimler, misyonerlik, yabancı okullar gibi ('milli mesele' addedilen) konuların öne çıktığı görüldü.[34] Göze çarpan bir başka ilginç nokta çalışılan konulardaki etnik/cinsel/mesleki tercihlerle ilgili sınırlılıklar oldu. Öyle ki, çoğunlukla kadınlar kadın, Çerkezler Çerkez, Museviler Musevi, askerler askerî tarih(i) çalışır gibi bir 'görünmez yasa' söz konusuydu. Bir başka sınırlılık ise, tarih bölümlerinin genellikle sadece belli konuları çalış(tır)ması, diğerlerini üniversitenin diğer bölümlerine bırakmasıdır. Örneğin, iktisat tarihi iktisatçılar, eğitim tarihi eğitimciler, hukuk tarihi hukukçular tarafından çalışılır/çalışılmalıdır gibi bir anlayış egemenliğini bu dönemde de sürdürdü. Batı'daki örneğe aykırı ve multidisipliner eğitim ve donanım eksikliğinin bir sonucu olan bu durumdan çıkışın ilk adımı olarak tarih bölümleri müfredatında sosyal bilimlerin (sosyoloji, siyaset bilimi, iktisat gibi) diğer dallarına daha ağırlıklı yer verilmesinin gereği bir kez daha kendini hissettirdi.

1990'larda devlet üniversitelerinde yapılan tarih çalışmalarına genel olarak bakılacak olursa, belirtilmesi gereken ilk nokta bu bağlamda en verimli alanın çoğunlukla iktisat veya iktisadi ve idari bilimler fakültelerinde ya da bunlara bağlı enstitülerde yapılan iktisat tarihi çalışmaları olduğudur. Bu alanda bir yandan genç kuşak tarihçilerin çok sayıda makale ve kitap yayınladığını hem de hocaların toplu eserlerinin basılmaya başlandığını görüyoruz.[35] Finans Tari-

(*) Büyükşehir üniversitelerinde de rastlanan bu çizginin en başarılı örnekleri İzmir'deki Tarih bölümlerinde verilmektedir.

34 Ermeni sorunu ile ilgili çalışmalar bu dönemde de devam etti. Örnek olarak bkz. Süslü, 1990; Halaçoğlu, 2001. Ermeni sorunu konusunda Türkiye'de yayınlanan ve resmî tezleri eleştiren çalışmalardan biri için bkz. Akçam, 1999. Gayri Müslimlerle ilgili çalışmalara örnek olarak bkz. Ercan, 1988; Eryılmaz, 1990; Bozkurt, 1989; Emecen, 1997. Misyonerlik faaliyetleri ve yabancı okullar için bkz. Kocabaşoğlu, 1989; Polat, 1990.

35 Genç kuşağın çalışmalarını burada saymaya imkân yok; ancak dipnot 38'deki bibliyografyalara yönlendirebiliriz. 'Hoca'lara gelince şu örnekler verilebilir: İnalcık, 1993; 1998; 2000; Sahillioğlu, 1999; Genç, 2000; Barkan, 2000; Güran, 1998; Ortaylı, 2000.

hi çalışmaları da bir başka verimli alan oldu.[36] Aynı şekilde, kendi bilimsel terminolojisini, paradigmalarını oluşturmuş ve kaliteli ürünler vermeye başlamış bir başka alan da bilim tarihçiliği olarak göze çarpmaktadır. Özellikle, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesindeki (aşağıda İRCICA vesilesiyle de sözedilecek olan Ekmeleddin İhsanoğlu başkanlığındaki) Bilim Tarihi bölümünün faaliyetleri kıvanç vericiydi.[37] Ancak çalışmalarıyla uluslararası alanda ün yapmış bu bölümün anlaşılamaz bir nedenle kapatılışı gerçekten üzüntü vericidir.

1990'lar (80'lerde başlayan yeniden canlanmanın bir devamı olarak) Tanzimat, Abdülhamid ve Meşrutiyet dönemleri üzerinde siyasi, idari ve düşünce tarihi çalışmalarının çoğalmaya başladığı yıllar oldu. İdare ve teşkilat tarihçiliği seçkin örneklerini Tanzimat üzerinde verirken, en çok ilgiyi Abdülhamid ve Meşrutiyet dönemleri görmüştür.[38] 90'lar aynı zamanda göç ve nüfus çalışmalarından çocuk ve kadın çalışmalarına sosyal tarihin çeşitli konularında kayda değer çalışmalara sahne oldu.[39] Düşünce tarihi alanında ise 80'ler ve 90'larda İletişim Yayınlarının ardarda yayımladığı Şerif Mardin'in toplu çalışmaları 19. yüzyıl bağlamında önemli bir yeniden düşünme vesilesi olurken,[40] Osmanlı tarihinin belki de en az çalışılan bu alanındaki asıl hareketlilik neredeyse tek başına Ahmet Yaşar Ocak'ın 90'larda zirve noktasına ulaşan orijinal çalışmalarıyla yaşandı. Önce *Kalenderiler*, ardından da *Mülhidler ve Zındıklar*, yalnızca Türkiye tarihçiliğinin değil genel Osmanlı tarihçiliğinin son yıllardaki en önemli çalışmaları arasındaki yerini aldı.[41] 90'larda Osmanlı tarihçiliği adına yapılan oldukça sorunlu ama önemli işlerden biri, tarihçiliği ve yöntemi haklı olarak tartışılan Ahmet Akgündüz'ün 1990'dan itibaren yayınlamaya başladığı dokuz ciltlik *Osmanlı Kanunnameleri*'ydi.[42] Osmanlı arşiv ve kütüphanelerinde bulu-

36 Bkz. Kazgan, 1991 ve 1995; Eldem, 1997 ve 1998; Akyıldız, 1996 ve 2001; Pamuk, 1999; Berke, 2000.

37 1984'te kurulan bu bölümle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümünün Kuruluşunun 10. Yıldönümü Münasebetiyle Ekmeleddin İhsanoğlu'na Armağan*, 1995.

38 Örnek olarak bkz. Birinci, 1990; Özcan, 1992; Eraslan, 1992; Seyitdanlıoğlu, 1994; Tokay, 1995; Yetkin, 1996; Kurşun, 1998; Adıyeke, 2000.

39 Örnek olarak bkz. Halaçoğlu, 1995; İpek, 1999; Erkan, 1996; Sağlam, 1997; Okay, 1998; 1999; 2000; Çakır, 1996; Akyıldız, 1998.

40 Diğer önemli çalışmalar için bkz. Türköne, 1991; Kara, 1994. Basın-yayın tarihi ve biyografi alanlarında yapılan titiz tarihçiliğin en önemli örnekleri için bkz. Birinci, 2001a ve 2001b.

41 Bkz. Ocak, 1992; 1998; 1996; 1999. Ahmet Yaşar Ocak yalnız kendi çalışmalarıyla kalmadı, Hacettepe Üniversitesi'nde Fahri Unan ve Hulusi Lekesiz gibi genç kuşak tarihçileri de bu alana yönelterek, bu bölümde Osmanlı düşünce ve ilim tarihinin ciddi bir araştırma konusu olarak yerleşmesine önemli katkıda bulundu. Bu alanda gerçekleştirilen bir başka önemli çalışma için bkz. İzgi, 1997.

42 Aslında hukuk formasyonu olan, İslâm Hukuku üzerine çalışmalarıyla öne çıkan Ahmet Akgündüz'ün büyük metodolojik sorunlar içeren açıkça ideolojik "tarihçiliği" 1990'ların sonlarında, özellikle Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yıldönümü etkinlikleri bağlamında sık sık çıktığı televizyon ekranlarında ve popüler Osmanlı tarihçiliğinin 20. yüzyılın sonlarındaki şahikası sayılabilecek *Bilinmeyen Osmanlı* (1999) kitabında bir kez daha kendini göstermiştir. Bu dönemde

nan bütün kanunnameleri orijinalleri ve çevrimyazılarıyla kapsama iddiasındaki bu çalışma bu bakımdan içerdiği sorunları ve belki daha da önemlisi, tek kişinin gayretiyle altından kalkılamayacak cesamette bir iş olmaktan kaynaklanan diğer handikaplarıyla, Türkiye'de ekip çalışması ruhu ve pratiği eksikliğini bir kez daha ortaya koyan güzel bir örnek olarak da tarihçiliğimizdeki müstesna yerini aldı.

90'lı yılların en önemli gelişmelerinden olan özel/vakıf üniversitelere gelince, bunların bir kısmı lisans eğitimini de içeren tarih bölümleri açarken, diğer bir kısmı yalnızca yüksek lisans programlarından ibaret tarih bölümlerini tercih ettiler. Bunlardan biri olan Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü'nü ABD'den getirdiği Halil İnalcık'a kurdururken, aynı işe Bilgi Üniversitesi Mete Tunçay, Sabancı Üniversitesi ise Halil Berktay ile girişti. 1980'lerde üniversite dışında kalan ve araştırmalarını bir önceki bölümde anlatılan yayın faaliyetleriyle ya bağımsız ya da özel sektörde sürdüren Berktay ve Tunçay'ın yanısıra, Cemil Koçak, M. Ali Kılıçbay, İlber Ortaylı gibi daha birçokları 1990'larda böylece büyük ölçüde özel üniversitelerin iddialı tarih bölümlerinde çalışmaya ya da oralarda ders vermeye başladılar. 80'lerle karşılaştırıldığında karşımıza çıkan bu ilginç gelişme iki noktayı işaret etmekteydi: Birincisi, kimi yasal düzenlemelerle 12 Eylül tasfiyesinden pay alan sosyal bilimci ve tarihçilerin üniversitelerde çalışma haklarının geri verilmesi herşeyden önce itibarlarının iadesi anlamına geliyordu. İkincisi, daha esnek yapıları ve daha olumlu çalışma koşulları ile vakıf üniversiteleri Türkiye tarihçiliğinin en eleştirel kadrolarına kapılarını açmakla devletten gelebilecek ideolojik müdahaleler karşısında akademik özerkliklerine ciddi bir şekilde sahip çıktıklarını gösterirken, söz konusu tarihçiler de yalnızca mesleklerini asli ortamlarında, üniversitelerde sürdürmekle kalmayacak, böylece çok problemli tarih eğitimine de doğrudan katkıda bulunma imkânına kavuşacaklardı. Bu ayrıca, 90'larda devletin akademik hayata müdahalesinin bir önceki dönemdekine oranla önemli ölçüde kırıldığının da bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bir başka ilginç nokta ise, 80'lerde bir kısmı zorunlu bir özel sektör tecrübesi yaşayan, bu arada kendi alanlarında proje geliştirme ve yönetme tecrübeleri de artan bu her anlamda dünyaya açık tarihçi kadrolarının yeniden akademiye dönüşlerinin büyük ölçüde özel üniversitelerde noktalanmasıdır.

1990'larda Türkiye'deki tarihçiliğe ve özellikle de Osmanlı tarihçiliğine asıl damgasını vuran gelişme ise vakıf üniversitelerin dışında ayrı bir kulvarda gelişen özel ve özerk sektörün bu alana el atması oldu. Özel sektöre daha sonra gelmek üzere bu noktada öncelikle "özerk" sektörle ne kastedildiğinin açıklanması gerekir. Bununla esasen devlet kurumlarıyla ilişkili ya da devlet

---

geniş halk kitlelerine sözde "hakiki" Osmanlı tarihi en fazla bu kitapla sunulmuştur demek pek yanlış olmaz. Bunun karşı cepheden aksi sedası ise Erdoğan Aydın'ın *Osmanlı Gerçeği: 'Nizam-ı Alem'in Gayrı Resmî Tarihi* (1999) olmuştur.

destekli özel statülü kurumları kastediyoruz. Bir kısmı 1990'lardan çok önce de var olan, bir vakıf, enstitü ya da araştırma merkezi olarak karşımıza çıkan bu kurumlar, doğrudan özel girişim olarak kurulan benzerleriyle birlikte, bu dönemde bilhassa ekip çalışmasının, büyük projelerin ve verimli bir yayın politikasının hayata geçirildiği asıl platformlar oldular. 1990'larda Türkiye'de tarihçiliğin ve tarih araştırmalarının hem çeşitlenmesi hem nitelik değiştirmesinde lokomotif görevi gören bu tür merkezlerin başını 1980'de kurulan İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1985'te kurulan Türk Arap İncelemeleri Vakfı (TAİV) (sonradan Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı, OBİV), 1988'de kurulan Türk Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (ISAM) ve Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE) gibi kurumlar çekmiştir. Devlet İstatistik Enstitüsü Tarihî İstatistikler serisiyle önemli bir işe girişmiş, önemli yayınlar yapmıştır. Bütün bu özerk kurumlara, Devlet Arşivleri de kendi faaliyetleriyle katılmış, 1980'lerde başladığı önemli belge koleksiyonlarından seçki yayıncılığını bu dönemde daha da genişleterek, bunlara Tahrir Defterleri, Muhasebe Defterleri ve Mühimme Defterleri serilerini de eklemiştir.[43]

Anılan kurumların gerçekten büyük başarıları bir yana, 1990'larda Türkiye'deki akademik ve popüler tarihçiliğe ve bu arada tabiî ki Osmanlı tarihi araştırmalarına en büyük damgayı vuran, en önemli katkıyı yapan özel kurumun Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı (kısaca Tarih Vakfı) olduğunu söylemek yanlış olmaz. 1991'de bir sivil toplum kuruluşu olarak kurulan ve kısa sürede faaliyet çerçevesinin genişlemesiyle birlikte yalnızca ülkenin kültürel hayatı değil toplumsal alandaki etkisi ve etkinliği de artan Tarih Vakfının belki de en büyük hizmeti tarih etkinliğinin boyutlarını genişletmek olmuştur. Vakıf, tarihsel araştırmanın eksenini merkezî devlet ve kurumlarından yerelin ve sıradan insanın, sivil kurum ve kuruluşların tarihine, kitlesel veya marjinal toplumsal hareketlere kaydırmıştır. Alternatif bir Türk Tarih Kurumu gibi çalışan Tarih Vakfı, yayınladığı ansiklopediler, tematik bilançolar, çeviri ve telif yüzlerce kitap, *Toplumsal Tarih* gibi yarı popüler, *New Perspectives on Turkey* gibi akademik dergilerin yanısıra, düzenlediği kongreler, atölye çalışmaları, kent ve kurum tarihi projeleri, son derece modern sergi etkinlikleri, 75. Yıl ve Habitat gibi dev projelerdeki katkısıyla tarihi bir yandan topluma sevdirmiş, bu tür etkinliklerin önemini bizzat devlete kabul ettirmiş, bir yandan da kısır akademik tarihçiliğin ve bizzat tarihçilerin ufuklarının zenginleşmesine muazzam bir katkıda bulunmuştur. Üstelik bütün bunları son derece profesyonel bir ciddiyet içinde yürütmeyi başarmış, ürün bazında 1990'lı yıllara damgasını vuran

43 Arşivlerimizin bütün cephelerinde maalesef aynı başarı sağlanamamıştır. Örneğin, uzunca bir süredir bir bilim ve araştırma komisyonu teşkil eden Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, bünyesinde barındırdığı Kuyud-ı Kadime arşivindeki tahrir defterlerinin bir kısmını yayına hazırlamışsa da, bunları basmayı bir türlü başaramamış, son yıllarda da bu grubun çalışmalarını sessizce askıya almıştır.

ampirik ve kuramsal tarih çalışmalarının pek çoğuna Tarih Vakfı ya proje sahibi ya da yayıncı olarak imzasını atmıştır.[44]

Bütün bu faaliyetleriyle Tarih Vakfı bu dönemde "tarihi sevdiren kurum" olmanın yanısıra tarihi halka götüren ve halkı tarihin içine çeken kurum olmayı da başarmıştır. 1980'lerde Türkiye'deki tarihçiliğin gündemini nasıl devlet belirlemişse, aynı rolü 90'lı yıllarda neredeyse tek başına Tarih Vakfı'nın oynadığını söylemek pek abartma sayılmamalıdır. Bu bir anlamda devlete karşı sivil toplumun, hükümet dışı kurumların (NGO) bir zaferi olarak da görülebilir. Daha da ilginci, bu başarının altındaki çekirdek kadronun büyük ölçüde daha 12 Eylül öncesinden tarih alanına sosyal bilimlerin diğer disiplinlerinden giren, *Toplum ve Bilim*, *Yapıt*, *Tarih ve Toplum* gibi dergileri çıkaran, 80'lerde büyük ölçüde üniversite dışında bırakılan ve nihayet 90'larda daha donanımlı olarak en kaliteli üniversitelerde daha etkin konumlarda karşımıza çıkan aynı isimlerden oluşmasıdır. Bu, aynı zamanda 1960-70'lerin sorgulayan eleştirel düşünsel zenginliğinin Türkiye tarihçiliğinde çeyrek yüzyıllık macerası, marjinallikten merkezî bir konuma yükselişinin hikâyesi olarak da okunabilir.

1990'larda Osmanlı tarihçiliğine önemli katkılar yapan üniversite dışı kuruluşlara ikinci örnek olarak Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'ni (İSAM) anmak gerekir. Bu kurumun en önemli ürünü, ilk cildi 1988'de çıkan ve şu âna kadar 23 cildi yayınlanmış olan *İslâm Ansiklopedisi*'dir. Osmanlı tarihi ile ilgili çok sayıda madde içeren ansiklopedi, genellikle İstanbul'daki tarihçilerin kontrolünde, ama yurt içi ve yurt dışındaki diğer uzmanlara da açık bir yayın politikası izlemektedir. Toplam 40 ciltte bitirilmesi planlanan ansiklopedideki Osmanlı tarihi ile ilgili maddeler genellikle sıkı bir literatür taraması sonucunda, literatürde varılan son aşamayı tespit eden yazılar olmaktadır. Bu ansiklopedide yayınlanan söz konusu çalışmalar, bu bağlamda Batı'da ve Türkiye'de yapılan Osmanlı tarihi araştırmalarını birleştiren bir envanter hüviyetini de kazanmaktadır. Özellikle Azmi Özcan ve Tufan Buzpınar'ın başkanlıkları döneminde hızla büyüyen İSAM, her geçen gün (bağışlar ve satın almalarla) zenginleşen kütüphanesi ve dokümantasyon arşivinin yanısıra Osmanlı tarihi ile ilgili makalelerin de yer aldığı *İslâm Araştırmaları Dergisi*'ni (Sayı 1, 1997- Sayı 4, 2000) çıkarmaktadır.[45]

İslâm Konferansı Teşkilatı'na bağlı olarak 1980'de faaliyete geçen İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) ise, Ekmeleddin İhsanoğlu'nun yönetiminde bir ekip çalışmasıyla özellikle Osmanlı bilim tarihi alanında olmayan literatürü yoktan var etmenin ötesinde, alandaki mevcut problematikleri adeta yeniden inşa etmiştir. IRCICA'nın Osmanlı tarihçiliğine bibli-

44 Tarih Vakfı'nın gerçekleştirdiği oldukça kapsamlı yayın etkinlikleri için vakfın web sayfasına bakılabilir: www.tarihvakfi.org.tr

45 Ayrıntılı bilgi için bkz. www.isam.org.tr

yografya alanında yaptığı katkıları da unutmamak gerekir.[46] Aynı şekilde, belli bir organizasyon, mali kaynak ve koordinasyon ile bir ekibin neler başarabileceğinin bir başka örneği İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı İstanbul Araştırmaları Merkezi oldu. Ahmet Tabakoğlu, Ahmet Kala ve Salih Aynural yönetimindeki bir ekiple İstanbul'a dair bütün arşivleri tarayan merkez, topladığı belgeleri tasnif ederek, bunların asıllarını ve transkripsiyonlarını seriler halinde neşretmeye başlamıştır.[47] İstanbul Araştırmaları Merkezi ayrıca İsmail Kara'nın editörlüğünde *İstanbul Araştırmaları* dergisini çıkarmıştır (şu âna kadar 7 sayı). İstanbul Büyükşehir Belediyesi bu kentin tarihiyle ilgili önemli yayınlar da gerçekleştirmiş, toplantı ve sergiler düzenlemiştir.[48]

1990'lara damgasını vuran bütün bu özel/özerk kuruluşların belki de en büyük katkısı, belli bir özerk kurumlaşma, mali kaynak ve işbirliği (ekip çalışması) ile kısa zamanda neler başarılabileceğini kanıtlamalarıdır. En büyük sorunları ise mali kaynaklarının sürekliliği ve devlet kontrolü noktasında yaşanmıştır. Türkiye ekonomisindeki olumsuzluklar ya da genel olarak dayandıkları mali kaynakların istikrarsızlığı bu kuruluşların çalışmalarını doğrudan etkilemiştir ve halen de etkilemektedir. İkinci olarak, özellikle 28 Şubat sonrasında devletin özellikle belli vakıflar üzerindeki denetimini sıkılaştırmasının bu kuruluşların çalışmalarını da olumsuz bir şekilde etkilediği ortaya çıkmıştır. Örneğin, IRCICA eski parasal gücünü yitirmekten dolayı birtakım sıkıntılar yaşarken, İstanbul Araştırmaları Merkezi'nin faaliyetleri Ali Müfit Gürtuna'nın belediye başkanlığı döneminde gösterilen kayıtsızlık nedeniyle durma noktasına gelmiştir. İslâm Araştırmaları Merkezi ise mali sorunların yanısıra, bağlı olduğu Türkiye Diyanet Vakfı hakkında kamuoyunda yapılan tartışmalar sebebiyle sürekli olarak denetim altında tutulmakta, çalışmaları her geçen gün kısıtlanmaktadır.

90'lı yıllarda Türkiye'de genel olarak tarihçiliğe özel olarak Osmanlı tarihçiliğine önemli bir katkı da bankalardan, büyük şirketlerden ve tarih çalışmalarına yönelmiş yayınevleri ve kitapçı-sahaflardan gelmiştir. İlk iki grup büyük ölçüde Tarih Vakfı vasıtasıyla kendi kurum tarihlerinin ya da içinde serpildikleri

46 Örneğin, Duman, 1982 ve 1986. Zengin bir kütüphane ve arşive de sahip olan IRCICA'nın bütün yayınları ve faaliyetleri için bkz. www.ircica.org

47 İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin yayınları, her biri birkaç ciltlik kitap halinde İstanbul Esnaf Tarihi, İstanbul Ticaret Tarihi, İstanbul Tarım Tarihi, İstanbul Vakıf Tarihi, İstanbul Finans Tarihi, İstanbul İstatistikleri, İstanbul'da Sosyal Hayat gibi çok değişik alanları içermektedir.

48 Ankara Belediyesi bir ara benzer faaliyetlere giriştiyse de bu alanda İstanbul'unkiyle kıyaslanamayacak derecede fakir ve güdük kalmış, uzunca bir süredir gündemde olan Ankara Ansiklopedisi fikri bir türlü kuvveden fiile geçememiştir. Ancak bu eksikliği bir ölçüde Ankara Enstitüsü Vakfı, yayınlarıyla doldurmaya çalışmıştır. Osmanlı tarihçiliğinin bir başka saygın ismi Özer Ergenç'in Türkiye'de kent tarihçiliğinin ilk önemli ürünlerinden olan çalışmasını yıllar sonra ancak bu vakıf yayımlamıştır (bkz. Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara, 1995). Henüz İstanbul örneğinde gördüğümüz çalışmalarla kıyaslanacak çapta olmasa da, İzmir Belediyesi giderek artan bir tempoyla İzmir kentinin ve yöresinin tarihine dair önemli çalışmaları finanse etmekte ve yayınlamaktadır.

kent tarihlerinin yazılmasına doğrudan finansal katkı sağlamışlardır. Osmanlı Bankası, Kentbank, Interbank ve Egebank Tarihleri, Tekel, Tariş ve İzmir Ticaret Borsası Tarihleri, Mardin ve çevresinin tarihine dair araştırmalar bu etkinliklerin öne çıkan örnekleri olmuştur. Daha önceki dönemlerdekinden belki de daha fazla sayıda yayınevi, kitabevi-sahaf ciddi tarih çalışmalarının yayımına yöneldiler. Bu bağlamda İletişim Yayınevi 80'lerde başlayan etkinliğini aynı ciddiyet ve tempoyla 90'lara da taşıdı. Eren ve ISIS Yayınları faaliyetlerini neredeyse tamamen tarih çalışmalarına hasrettiler. Yapı Kredi, İmge, Metis, Sarmal, Ayraç, Dergâh, Akademi, Yeni Türkiye, Kitabevi gibi yayınevleri ciddi tarih serileri oluşturarak, bu alanda önemli katkılar sağladılar. 1990'larda bir çok yayınevi ve kitapçı-sahaf daha ziyade tarih ağırlıklı ciddi dergiler çıkarmaya başladılar (*Yeni Türkiye*, *Türkiye Günlüğü*, *Müteferrika*, *Kebikeç*, *Tepekule*, *Simurg*, *Dergâh*, *Divan* gibi). Bu dergiler bir yandan akademideki tarihçiler için özgün çalışmalarını yayınlayabilecekleri ilave bir akademik vasıta işlevi görürken, bir yandan da fakülte dergilerinin sınırlayıcı çerçeveleri içinde tam olarak kullanma fırsatı bulamadıkları entelektüel kapasitelerini serbestçe ortaya koyabilecekleri düşünce platformları işlevi görmüştür.

Yukarıda anılanların yanısıra daha birçok yayınevinin giderek artan ölçüde tarihe yönelmesinde 1990'larda çalıştıkları üniversitelerin bunaltan ortamında çok erken bir noktada heyecanlarını yitirme noktasına gelen çok sayıda genç tarihçinin üretici enerjilerini kanalize edebilecekleri yeni alanlar arayışı sürecinde zaten yakın ilişki içinde oldukları yayın sektörüne giderek daha organik bir ilişki kurmalarının da önemli bir rolü olduğu kuşkusuzdur. Hatta anılan yayınevlerinin birçoğu söz konusu etkinliklerinde doğrudan bu tarihçilerden editoryal destek almış, bunun en önemli sonucu 90'larda temel ürünlerini veren genç kuşak tarihçilerin doktora veya yüksek lisans çalışmalarının giderek artan ölçüde yayınlanma fırsatı bulması olmuştur. Bu bağlamda bir başka önemli katkı ise, tarih alanında yayınlanan çeviri kitapların sayısındaki gözle görülür artıştır. Yayınlanan ya da Türkçe'ye çevrilen tarih çalışmalarının sayısındaki artış illa kalite artışı anlamına gelmese de, bu sayede daha önceki dönemlerle kıyaslanamayacak sayıda ve çeşitlilikte akademik çalışma bu dönemde irili ufaklı, kalıcı veya geçici onlarca yayınevi vasıtasıyla okuyucusuna kavuşma fırsatı yakalamıştır. Hatta bu gelişmenin, akademik tarihçiliğimize yeni bir motivasyon kaynağı olarak olumlu bir katkısı olduğu bile ileri sürülebilir.

Özel/özerk sektörün yükselişine paralel olarak, Osmanlı tarihçiliği bakımından 90'lara damgasını vuran en önemli ikinci gelişme popüler tarihçiliğin yaygınlaşması oldu. Bunda hiç şüphesiz Türkiye'de yaşanan iletişim patlaması (medya çağının başlaması), özellikle özel televizyon kanallarının çoğalması etkili olmuştur. Bu popülerleşmenin ya da medyatikleşmenin çeşitli tezahürleri oldu. Türkiye'de hep varolagelmiş (ama o güne kadar belli sağ ya da sol çevreler içinde sınırlı kalmış) resmî-gayrıresmî tarih tartışmasının (diğer favori ko-

nular olan cinsellik ve din ile birlikte) bir yandan çok satışlı haber-magazin dergileri diğer yandan özel televizyon kanallarındaki çeşitli tartışma programları yoluyla her kesimden ve yaştan kişinin gündemine girmesi oldu. Resmî devletçi Atatürkçülük dayatmasına tepki olarak zaten varolan İslâmcı sağ ve farklı sol grupların dile getirdikleri 'gayrıresmî' ya da 'alternatif' tarih tezleri kendilerini duyuracak büyük bir zemine/imkâna kavuştu. Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinde tabu kabul edilen, merak uyandıran ne kadar konu varsa (Ermeni meselesinden varlık vergisine, kardeş katlinden padişahların nesebine kadar) toplumun her kesimi tarafından tartışılmaya başlandı. Talebin artışı arzı da hızlandırdı. Bu alternatif tarihe malzeme olacak çok sayıda kitap (özellikle çok sayıda anı) yayınlanmaya başladı. Geçmişte yayınlanıp unutulanlar tekrar basıldı; yastık altında saklananlar ortaya çıkarıldı. Peşpeşe kutlanan Cumhuriyetin 75. Yılı ve Osmanlının 700. Yılı (1998-1999) bu eğilimin zirvesi oldu. Medya kendi kahramanlarını yarattı.[49] Bu bağlamda en çok konuşulan isimler İlber Ortaylı, Ahmet Akgündüz ve Cemal Kutay oldu. Bu eğilim kendini edebiyatta ve sinemada göstermekte gecikmedi. Hem yerli hem yabancı tarihî romanlar ya da romansal tarihler, aile tarihleri, tarihsel biyografiler çok satan kitaplar arasına girdi. Orhan Pamuk'tan Ahmet Altan'a pek çok örneği görülen bu romanlar (ve konusunu tarihten alan sinema filmleri ve belgeseller) medyadaki tartışmayı daha da körüklediler. Ancak bütün bu süreç (Türkiye'de iletişim patlamasının genel eğilimine de uygun olarak) sığlıkla (hatta seviyesizlikle) sonuçlandı demek herhalde haksızlık olmaz.

Sonuç yerine

Son çeyrek yüzyılda Türkiye'deki Osmanlı tarihçiliğinin yukarıda ana hatları çizilen serüveni üzerinden toplu bir değerlendirme yapılacak olursa, bu tarihçiliğin, içinde gerçekleştiği toplumsal ve siyasal ortam bir yana, akademik anlamda başlıca üç temel gelişme ekseninde biçimlendiği, bir seyir takip ettiği söylenebilir: a) Arşivlerin yeniden yapılandırılması, b) yeni Tarih bölümleri ve içe kapanma, c) yükselen standartlar ve dışa açılma.

1980'lerde Osmanlı arşivlerinin yeniden yapılandırılması ve bu bağlamda belge tasnifi ve kullanıma sunulması konusunda yeni bir personel politikasıyla da desteklenen yeni işleyişi Osmanlı tarihçiliğinin üzerinde gelişeceği temel kaynak ve bu kaynağa ulaşma sorununun aşılmasında çok önemli bir adım olmuştur. Düzenli olarak kullanıma açılan her yeni koleksiyon, özellikle 1990'larda sayıları hızla artan tarihçilerin bir yandan işini kolaylaştırmış diğer yandan üzerinde çalışılan konularda dikkate değer bir çeşitlenmeye yol açmıştır. 1990'lara kadar ülkenin değişik yerel kütüphanelerinde muhafaza edilen

49 Bir televizyon tartışmasının metni için bkz. *Ali Kırca ile Siyaset Meydanı: 700. Yılında Osmanlı*, 1999.

şeriye sicillerinin, İstanbul'dakiler hariç, Ankara'da tek merkezde (Milli Kütüphane'de) toplanmış olması tarihçilerin işini kolaylaştıran bir başka önemli gelişme olmuştur. Bu, zaten kimi büyük arşiv koleksiyonlarına sahip Ankara'nın bir araştırma merkezi olarak önemini daha da artırmıştır.

1990'lardaki üniversite patlamasına paralel olarak yaşanan Tarih Bölümlerinin sayısındaki artışın bir önemli sonucu tarihçi sayısındaki yükseliş ise diğeri de Osmanlı tarihçiliğinin Türkiye sathındaki icraat sahasının genişlemesi ve işlediği konuların çeşitlenmesi olmuştur. Söz konusu yaygınlaşmanın ve konu çeşitlenmesinin Türkiye'deki tarihçiliğin kalitesine henüz olumlu bir katkısının olduğunu söylemek çok zordur. Aksine, bu gelişmenin kapalı devre yapılan, zihinsel çerçevesi ve yöntemleri bakımından bu döneme özgü oldukça sığ bir tarihçiliğin de yaygınlaşmasına yol açtığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, günümüzde iyice uluslararasılaşan Osmanlı tarihçiliği içinde pek bir ağırlığı olmayan ve fakat Türkiye'deki Osmanlı tarihçiliğinin oldukça büyük bir kesimini temsil eden bu tarihçilik tarzının Osmanlı tarihinin olgusal bilgisinin daha çeşitli ve daha ayrıntılı bir şekilde önümüze dökülmesi gibi önemli bir katkısı olduğunu da bu arada belirtmek gerekir. Hakkıyla işlenmemiş de olsa, büyük ölçüde bu yaygın tarihçiliğin ortaya koyduğu bilgiler sayesindedir ki, bugünkü Osmanlı tarihçiliği alan ve konu itibariyle İstanbul ve saray sınırlarının dışına çıkmış, merkez taşra ilişkileri artık taşra zaviyesinden işlenmeye, şimdilik Anadolu'yla sınırlı da olsa, kapsayıcı Osmanlı şemsiyesinin gölgesi altındaki bölgesel farklılıklar, çeşitlilikler kendini daha fazla göstermeye, tarihçilerimizin gündeminde kalıcı olarak yer almaya başlamıştır. Kapsam olarak sosyal ve ekonomik tarih bağlamında değerlendirilebilecek bu gelişmelerin zamanla ortaya çıkacak dört başı mamur bir "sosyal tarih"in habercisi olması umulur.

Bütün bu potansiyel zenginliğine rağmen sözünü ettiğimiz yaygın sığlaşma ve içe kapanma olgusuyla ilk başta tezat teşkil eden üçüncü gelişme ise, özellikle 90'lı yıllarda Osmanlı tarihçiliğinin diğer yüzünü ortaya koymaktadır. Madalyonun öteki yüzündeki bu gelişme, 80'li yılların ortalarından itibaren artan bir ivme kazanan belirgin bir dışa açılmadır. Burada dışa açılmadan kasıt, belki Cumhuriyet devrinin hiçbir dönemiyle kıyaslanamayacak sayıda Osmanlı tarihçisinin, bu alanın uluslararası standartlarına yakın veya bu standartlarda bir tarihçilik donanımı ve pratiği ortaya koymasıdır. Son çeyrek yüzyılın bu önemli hamlesinin bir ayağını yukarıdaki sayfalarda zikredilen, Türkiye'deki tarihçilik alanına sosyal bilimlerin diğer disiplinlerinden giren ve süreç içinde en azından sınırlı bir çerçevede ve belli üniversitelerde yapılan akademik tarihçiliğin çehresini olumlu yönde değiştiren isimler oluşturmuştur. Bu gelişmenin diğer ayağında ise, bir yandan Türkiye'nin dışa açık tarihçiler kuşağının önemli isimlerinin rahle-i tedrisinden geçmiş olmanın avantajıyla mesleğe nisbeten iyi ve şanslı bir başlangıç yapan, bir yandan da üzerinde durduğumuz dönem-

de gerek MEB gerekse YÖK gibi kurumların sağladığı imkânlarla uzmanlık eğitimlerini doğrudan yurtdışında gerçekleştirme fırsatı bulan artan sayıdaki genç tarihçiler kuşağı vardır. Anılan değişik kulvarlardan bu gruba giren tarihçilerin iki yönlü bir işlev gördüğü, bir yandan Türkiye'deki Osmanlı tarihçiliğini dünya tarihçiliğine bir yandan da Osmanlı tarihini dünya tarihine ortak standartlar ve temalar üzerinden eklemlemeye gayret ettikleri söylenebilir.[50]

Türkiye'nin akademik tarihçiliğinde 1980'li yıllardan itibaren yaşanmaya başlanan, olumlu ve olumsuz boyutlarına yukarıda dikkat çekmeye çalıştığımız niceliksel patlamanın birbirini bütünleyen bu önemli gelişmelerin, iç içe geçmiş bu süreçlerin ortak sonucu olduğuna şüphe yoktur. Osmanlı tarihçiliğindeki söz konusu hareketlenmenin, bu çalışmanın analitik kurgusuna da açıkça yansıdığı gibi, üç ana kulvarda, üniversitelerde, üniversite dışı özel/özerk kurumlarda ve popüler alanda farklı yansımaları olduğu yeterince açıktır. Bu bağlamda karşımıza çıkan büyük şehir ve taşra eksenli bariz ikilik, biraz daha derinlemesine incelendiğinde, aslında basit bir taşra-büyük şehir farklılaşması olmaktan ziyade (zira taşra üniversitelerindeki kadrolar da bazı büyük şehir üniversitelerindeki tarih bölümleri tarafından yetiştiriliyor), dış dünyaya, uluslararası Osmanlı tarihçiliğine açık ve kapalı zihinsel/mesleki tutumlar arasındaki kritik farklılık olarak görülmelidir.

Söz konusu farklı zihinsel tutumlar ve bir ölçüde bununla ilişkili farklı tarihçilik tarzları arasındaki makul sınırların çok ötesinde seyreden ve hâlâ büyük ölçüde temel yapısal sorunları da içeren bu uçurumun, yeni yüzyıla girerken Türkiye'de yalnızca tarihin değil genelde sosyal bilimlerin önündeki en önemli problemlerden biri olarak üzerine gidilmeyi beklediği söylenebilir. Aksi taktirde, ve büyük ihtimalle, çözümü yine akıp giden zamandan bekleyeceğiz. Kısacası, bundan evvel olduğu gibi yine hadisat hükmünü yürütecek, biz peşinden sürükleneceğiz.

KAYNAKÇA

Adıyeke, A. Nükhet (2000) *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı, 1896-1908*, TTK, Ankara.

Afyoncu, Erhan (1995) "Osmanlı Devlet Teşkilatında Defterhane-i Amire (XVI-XVIII. Yüzyıllar)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

Ahıshalı, Recep (2001) *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttablık (XVIII. Yüzyıl)*, Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul.

Akat, Asaf Savaş (1983) *Alternatif Büyüme Stratejisi. İktisat Politikası Yazıları*, İletişim Yay., İstanbul.

50 Bu bağlamda 1990'larda belli ki dünya çapında gerçekleşen büyük konjonktürel değişmelere paralel olarak Türkiye'de ilginç bir gelişme yaşandı: Bu yazının başında Türkiye'deki Osmanlı tarihçiliğini ve bu çerçevede Osmanlı tarihini dünya tarihi ve tarihçiliğiyle eklemleme gayretlerinin ilk önemli örneği olarak tarihçiliğimize yeni bir boyut getirdiğini söylediğimiz "üretim tarzı tartışmaları" sessizce gündemden çıktı; tartışmanın halen yaşayan ve her biri farklı kulvarlarda önemli akademik konumlarda bulunan aktif katılımcılarından geriye retrospektif ciddi eleştirel bir değerlendirme bile bırakmamacasına. 90'lı yıllarda böyle bir bilançoya vesile yaratmayı amaçladığı anlaşılan ilginç bir girişim için bkz. *Kebik*eç, Sayı 1 (1995).

Akçam, Taner (1999) *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu. İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşına*, İmge Yay., Ankara.

Akgündüz, Ahmet ve Said Öztürk (1999) *Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

Akşin, Sina (1980) *100 Soruda Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, Gerçek Yay., İstanbul.

Akşin, Sina (1983) *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, Cem Yay., İstanbul.

Akyıldız, Ali (1993) *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, Eren, İstanbul.

Akyıldız, Ali (1996) *Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası: Kağıt Para ve Sosyo-Ekonomik Etkileri*, Eren, İstanbul.

Akyıldız, Ali (1998) *Refia Sultan*, Tarih Vakfı, İstanbul.

Akyıldız, Ali (2001) *Osmanlı Dönemi Tahvil ve Hisse Senetleri*, Türk Ekonomi Bankası, İstanbul.

Ali Kırca ile Siyaset Meydanı: 700. Yılında Osmanlı (1999), Sabah Kitapları, İstanbul.

Arıkan, Sema (haz.) (1993) *III. Selim'in Sırkatibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Ruzname*, TTK, Ankara.

Arvasi, S. Ahmet (1986) *Doğu Anadolu Gerçeği*, TKAE, İstanbul.

Atay, Tayfun (1998) "Çözümlenememiş bir tarih sorunu: Şeyh Bedreddin," *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek (Sempozyum Bildirileri)* içinde, (haz.) Tanıl Bora, Semih Sökmen, Kaya Şahin, Metis Yay., İstanbul, 161-179.

Ateş, Toktamış (1978) "Osmanlı tarihi nasıl yazılmalı? Bir öneriye yanıt," *Toplum ve Bilim*, 4: 93-102.

Aydın, Erdoğan (1999) *Osmanlı Gerçeği. 'Nizam-ı Alem'in Gayrı Resmî Tarihi*, Su Yay., İstanbul.

1. Babadağ Sempozyumu, Tarihte ve Günümüzde Babadağ, 1-3 Aralık 1999 (1999), Pamukkale Üniversitesi, Denizli.

Barkan, Ö. L. (2000) *Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi. Tetkikler ve Makaleler*, 2 cilt, (haz.) Hüseyin Özdeğer, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul.

Barkan, Ö. L. ve Enver Meriçli (1988) *Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri, I*, TTK, Ankara.

Barkan, Ömer Lütfi (1980) *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserler*, Gözlem Yay., İstanbul.

Berke, Metin (2000) *Selanik Bankası'ndan İnterbank'a 110 Yıllık Mazi*, Tarih Vakfı-İnterbank, İstanbul.

Berktay, Halil (1983a) *Kabileden Feodalizme*, Kaynak Yay., İstanbul.

Berktay, Halil (1983b) *Fuad Köprülü ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Berktay, Halil (1983c) "Tarih çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CDTA)* içinde, cilt 9: 2456-2474.

Berktay, Halil (1984) " 'İntihal'den de öte ", *Yapıt*, 5: 97-101.

Berktay, Halil (1986) "İdeolojik milliyetçilikten propaganda güdümlülüğüne", *Tarih ve Toplum*, 35.

Berktay, Halil (1987) "The feudalism debate: the Turkish end", *The Journal of Peasant Studies*, 14/3.

Berktay, Halil (1990) "Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliğinin Köylülüğe Bakışının Temel Deformasyonu", *Toplum ve Bilim*, 48/49.

Berktay, Halil (1987) "Osmanlı Devleti'nin yükselişine kadar Türklerin iktisadi ve toplumsal tarihi", *Türkiye Tarihi, 1- Osmanlı Devleti'ne Kadar Türkler* içinde, (der.) Sina Akşin, 23-136.

Beyhan, Mehmet Ali (1992) *Cabi Tarihi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi.

Birinci, Ali (1990) *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Dergâh, İstanbul.

Birinci, Ali (2001a) *Tarihin Gölgesinde: Meşahiri Meçhuleden Birkaç Zat*, Dergâh, İstanbul.

Birinci, Ali (2001b) *Tarih Yolunda: Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali*, Dergâh, İstanbul. *Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri, 21-23 Mayıs 2000* (2001), Kastamonu Valiliği ve G.Ü. Kastamonu Eğitim Fakültesi Dekanlığı, Kastamonu.

Bloch, Marc (1983) *Feodal Toplum*, Savaş Yay., Ankara.

Bloch, Marc (1985) *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Birey ve Toplum Yay., Ankara.

Boratav, Ali (der.) (1985) *Tarih ve Tarihçi: Annales Okulu İzinde*, Alan Yay., İstanbul.

Bostan, İdris (1992) *Osmanlı Bahriye Teşkilatı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Amire*, TTK, Ankara.

Bozkurt, Gülnihal (1989) *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrımüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, TTK, Ankara.

Braudel, F. (1989-1990) *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, 2 cilt, Eren, İstanbul.

Braudel, F. (1993) *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm*, 3 Cilt, Gece Yay., Ankara.

Braudel, Fernand (1992) *Tarih Üzerine Yazılar*, İmge Yay., Ankara.

Cavid, Ahmed (1998) *Hadika-i Vekayi*, (haz.) Adnan Baycar, TTK, Ankara.

Cezar, Yavuz (1986) *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, Alan Yay., İstanbul.

Çadırcı, Musa (1991) *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, TTK, Ankara.

Çakır, Coşkun (1999) "Osmanlı ekonomik ve toplumsal tarihiyle ilgili tezler bibliyografyası, 1933-1999," *Divan*, 7/2: 251-379.

Çakır, Serpil (1996) *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yay., İstanbul.

Çetinsaya, Gökhan (1998) "Abdülhamid'i anlamak: 19. yüzyıl tarihçiliğine bir bakış," *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek (Sempozyum Bildirileri)* içinde, (haz.) Tanıl Bora, Semih Sökmen, Kaya Şahin, Metis Yay., İstanbul, 137-146.

Duby, G. (1990) *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, İmge Yay., Ankara.

Duby, G. (1994) *Ortaçağda Entelektüeller*, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Duman, Hasan (1982) *Salnameler ve Nevsaller*, IRCICA, İstanbul.

Duman, Hasan (1986) *İstanbul Kütüphaneleri Arap Harfli Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu (1828-1928)*, IRCICA, İstanbul.

Ekmeleddin İhsanoğlu (der.) (1994-1997) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (2 cilt), IRCICA, İstanbul.

Eldem, Edhem (1997) *Osmanlı Bankası Arşivinde Tarihten İzler*, Osmanlı Bankası, İstanbul.

Eldem, Edhem (1998) *Osmanlı İmparatorluğu Banknotları*, Osmanlı Bankası, İstanbul.

Emecen, Feridun (1997) *Unutulmuş Bir Cemaat: Manisa Yahudileri*, Eren Yay., İstanbul.

Emecen, Feridun M. (1989) *XVI. Asırda Manisa Kazası*, TTK, Ankara.

Emiroğlu, Kudret (1999) *Anadolu'da Devrim Günleri. İkinci Meşrutiyet'in İlanı, Temmuz-Ağustos 1908*, İmge Yay., Ankara.

Eraslan, Cezmi (1992) *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, Ötüken, İstanbul.

Ercan, Yavuz (1988) *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, TTK, Ankara.

Eren, Güler, Kemal Çiçek ve Cem Oğuz (der.) (1999) *Osmanlı*, 12 cilt, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.

Erkan, Süleyman (1996) *Kırım ve Kafkasya Göçleri, 1878-1908*, KTÜ, Trabzon.

Eryılmaz, Bilal (1990) *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, Risale Yay., İstanbul.

Faroqhi, Suraiya (1984) *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650*, Cambridge University Press, Cambridge.

Faroqhi, Suraiya (1987) *Men of Modest Substance. House Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri*, Cambridge University Press, Cambridge.

Faroqhi, Suraiya (1993) *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

Febvre, L. (1995) *Rönesans İnsanı*, İmge Yay., Ankara.

Genç, Mehmet (1986) "Tarih araştırmaları oturumu üzerine yorum", *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi* içinde, (der.) Sevil Atauz, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara, 439-446.

Genç, Mehmet (2000) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yay., İstanbul.

Güran, Tevfik (1998) *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı Üzerine Araştırmalar*, Eren, İstanbul.

Gürsel, Seyfettin (1983) "Osmanlı toplumsal yapısı ve kapitalizm", *Yapıt*, 1: 19-35.

Gürün, Kamuran (1983) *Ermeni Dosyası*, TTK, Ankara.

Güvenç, Bozkurt, Gencay Şaylan, İlhan Tekeli ve Şerafettin Turan (1991) *Türk-İslam Sentezi*, Sarmal Yay., İstanbul.

Halaçoğlu, Ahmet (1995) *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri, 1912-1913*, TTK, Ankara.

Halaçoğlu, Yusuf (2001) *Ermeni Tehciri ve Gerçekler (1914-1918)*, TTK, Ankara.

Hanioğlu, M. Şükrü (1981) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul.

Hanioğlu, M. Şükrü (1985) *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İletişim Yay., İstanbul.

İnalcık, H. (1993) *Osmanlı İmparatorluğu. Toplum ve Ekonomi*, Eren, İstanbul.

İnalcık, H. (1998) *Essays in Ottoman History*, Eren, İstanbul.

İnalcık, H. (2000) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1300-1600*, Eren, İstanbul.

İnalcık, Halil (1980) "Ottoman social and economic history: a review", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)* içinde, (der.) Okyar, Osman ve Halil İnalcık, Hacettepe Ünv. Yay., Ankara, 1-8.

İnalcık, Halil ve Bahaeddin Yediyıldız, (1999) "Türkiye'de Osmanlı araştırmaları", XIII. Türk Tarih Kongresi'nde sunulmuş bildiri , 4-8 Ekim.

İnsel, Ahmet (1990) *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim, İstanbul.

İpek, Nedim (1999) *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri, 1877-1890*, TTK, Ankara.

İslamoğlu, Huricihan ve Çağlar Keyder (1977a) "Agenda for Ottoman history", *Review*, I/1: 31-55.

İslamoğlu, Huricihan ve Çağlar Keyder (1977b) "Osmanlı tarihi nasıl yazılmalı? Bir öneri", *Toplum ve Bilim*, 1: 49-80.

İslamoğlu-İnan, Huri (1994) *State and Peasant in the Ottoman Empire*, E.J. Brill, Leiden.

İslamoğlu-İnan, Huricihan (1991) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İletişim Yay., İstanbul.

İzgi, Cevat (1997) *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2 cilt, İz Yay., İstanbul.

Kansu, Aykut (1995) *1908 Devrimi*, İletişim Yay., İstanbul.

Kara, İsmail (1994) *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yay., İstanbul.

Kasaba, Reşat (1985) "Osmanlı İmparatorluğunun çözülmesi ve dünya ekonomisi", *Yapıt*, 10: 37-50.

Kazgan, Haydar (1991) *Galata Bankerleri*, Türkiye Ekonomi Bankası, İstanbul.

Kazgan, Haydar (1995) *Osmanlıda Avrupa Finans Kapitali*, Yapı Kredi Bankası, İstanbul.

Kılıçbay, Mehmet Ali (1982) *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*,: G.Ü.İ.İ.B.F., Ankara.

Kocabaşoğlu, Uygur (1989) *Anadolu'daki Amerika. Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, Arba Yay., İstanbul. [2000, İmge Yay, Ankara]

Koçak, Cemil (1986) *Türkiye'de Milli Şef Dönemi, 1938-1945*, Yurt Yay., Ankara.

Koloğlu, Orhan (1981) *Takvim-i Vekayi*, ABS, Ankara.

Koloğlu, Orhan (1987) *Ne Kızıl Sultan Ne Ulu Hakan: Abdülhamid Gerçeği*, Gür Yay., İstanbul.

Koloğlu, Orhan (1991a) *Abdülhamid ve Masonlar*, Gür Yay., İstanbul.

Koloğlu, Orhan (1991b) *İttihatçılar ve Masonlar*, Gür Yay., İstanbul.

Koloğlu, Orhan (1992) *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın*, İletişim Yay., İstanbul.

Koloğlu, Orhan (1995) "Tarih çalışmaları: 1980-95", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CDTA)* içinde, cilt 15: 1352-1360.

Koloğlu, Orhan (1998) *Avrupa Kıskacında Abdülhamid*, İletişim Yay., İstanbul.

Koloğlu, Orhan (1998) *Osmanlı Basınının Doğuşu ve Blak Bey Ailesi*, Müteferrika, İstanbul.

Koraltürk, Murat (1998) *Osmanlı Ekonomik ve Toplumsal Tarihine İlişkin Türkçe Makaleler Bibliyografyası Denemesi, 1910-1997*, Creative Yayıncılık, İstanbul.

Kurşun, Zekeriya (1998) *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti, 1800-1914*, TTK, Ankara.

Lowry, Heath W. (1981) *Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi, 1461-1583*, Boğaziçi Üniversitesi Yay.

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu, 8-11 Haziran 2000 (2001) Merzifon Kaymakamlığı ve Merzifon Belediyesi,: Merzifon Vakfı Yay., Merzifon, Amasya, Ankara.

Ocak , Ahmet Yaşar (1980) *Babailer İsyanı*, Dergâh Yay., İstanbul. [Genişletilmiş ikinci basım: *Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (1996), Dergâh Yay., İstanbul]

Ocak , Ahmet Yaşar (1982) *Veysel Karani ve Üveysilik*, Dergâh Yay., İstanbul.

Ocak , Ahmet Yaşar (1985) *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, TKAE Yay., Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar (1983) *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara. [Genişletilmiş ikinci baskı: *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıb-nâmeler. Metodolojik Bir Yaklaşım* (1997), TTK, Ankara]

Ocak, Ahmet Yaşar (1992) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK, Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996) *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (1998) *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999) *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yay., İstanbul.

Okay, Cüneyd (1998) *Osmanlı Çocuk Hayatında Yenileşmeler, 1850-1900*, Kırkambar Yay., İstanbul.

Okay, Cüneyd (1999) *Belgelerle Himaye-i Etfal Cemiyeti, 1917-1923*, Şule, İstanbul.

Okay, Cüneyd (2000) *Meşrutiyet Çocukları*, Bordo, İstanbul.

Okyar, Osman ve H. Ünal Nalbantoğlu (der.) (1975) *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar, 8-10 Haziran 1973*, Hacettepe Ünv. Yay., Ankara.

Okyar, Osman ve Halil İnalcık (der.) (1980) *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, Hacettepe Ünv. Yay., Ankara.

Orel, Şinasi ve Süreyya Yuca (1983) *Ermenilerce Talat Paşa'ya Atfedilen Telgrafların Gerçek Yüzü*, TTK, Ankara.

Ortaylı, İlber (1981) *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, SBF, Ankara.

Ortaylı, İlber (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yay., İstanbul.

Ortaylı, İlber (2000) *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Kitabevi, Ankara.

Osmanlı Bilimi Araştırmaları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümünün Kuruluşunun 10. Yıldönümü Münasebetiyle Ekmeleddin İhsanoğlu'na Armağan (1995) (yay. haz.) Feza Günergün, İÜEF, İstanbul.

Osmanlı, 12 (1999) Yeni Türkiye Yayınları, Ankara; www.obib.hacettepe.edu.tr; www.yok.gov.tr/web4/tezmerkezi.html.

Ögel, Bahaeddin, Hakkı Dursun Yıldız, Fahreddin Kırzıoğlu, Mehmet Eröz, Bayram Kodaman ve M. Abdulhaluk Çay (1986) *Türk Milli Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu*, TKAE, Ankara.

Öke, M. Kemal (1986) *Ermeni Meselesi, 1914-1923*, Aydınlar Ocağı, İstanbul.

Öke, Mim Kemal (1982) *Osmanlı İmparatorluğu, Siyonizm ve Filistin Sorunu*, Üçdal, İstanbul.

Öz, Mehmet (1991) "Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve köylü ilişkileri hakkında bir kitap", *Türkiye Günlüğü*, 16: 151-156.

Öz, Mehmet (1999) *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, TTK, Ankara.

Özbaran, Salih (1995) "1980'den günümüze tarih çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CTDA)* içinde, cilt 15: 1358-1359.

Özbaran, Salih (1997) *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

Özcan, Azmi (1992) *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan ve İngiltere, 1877-1914*, İSAM, İstanbul.

Özdemir, Hikmet (1986) *Yön Hareketi*, Bilgi Yay., Ankara.

Özdemir, Rifat (1986) *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara, 1785-1840*, Kültür Bakanlığı, Ankara.

Özel, Oktay (1998) "Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliği", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, (Sempozyum Bildirileri)* içinde, (haz.) Tanıl Bora, Semih Sökmen, Kaya Şahin, Metis Yay., İstanbul, 147-160.

Özel, Oktay ve Pınar Emiralioğlu (2001) "A report on the issues of documentation and information in historical studies in Turkey: problems and potentials", *Modernisation et Modernism dans les pays Arabes et en Turquie au XXe siècle* içinde, (der.) Abduljelil Temimi, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'information, Zaghouan, 100-101.

Öztürk, Said (1996) *Tanzimat Döneminde Bir Anadolu Şehri: Bilecik*, Kitabevi, İstanbul.

Özvar, Erol (1998) "XVII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim, Rum Hazine Defterdarlığından Tokat Voyvodalığına Geçiş", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

Pamuk, Şevket (1999) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı, İstanbul.

Pirene, Henry (1984) *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, Birey ve Toplum Yay., Ankara.

Polat, Ilknur (1990) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ankara.

Sağlam, Abdullah (1997) *Kırım ve Kafkasya Göçleri, 1856-1876*, TTK, Ankara.

Sahillioğlu, Halil (1999) *Studies on Ottoman Economic and Social History*, IRCICA, İstanbul.

Sakaoğlu, Necdet (1984) *Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı*, İstanbul.

Sayar, Ahmet Güner (1986) *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, Der Yay., İstanbul.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet (1994) *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ, 1838-1868*, TTK Basımevi, Ankara.

Süslü, Azmi (1990) *Ermeniler ve 1915 Tehcir Olayı*, Ankara.

Şebinkarahisar 1. Tarih ve Kültür Sempozyumu, 30.6-1.7.2000, Bildiriler (2000) Şebinkarahisar Belediyesi, İstanbul.

Şimşir, Bilal (1986) *Bulgaristan Türkleri, 1878-1985*, Bilgi Yay., Ankara.

Tabakoğlu, Ahmet (1985) *Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi*, Dergâh Yay., İstanbul.

Tabakoğlu, Ahmet (1986) *Türkiye İktisat Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul.

Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (1991), Milli Kütüphane Yay., Ankara.

Timur, Taner (1979) *Kuruluş ve Yükseliş Döneminde Osmanlı Toplumsal Düzeni*, 2. baskı, Turhan Yay., Ankara.

Timur, Taner (1986) *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayınları, İstanbul.

Timur, Taner (1989) *Osmanlı Çalışmaları*, Verso, Ankara. [1996, İmge Yay., Ankara]

Tokay, Gül (1995) *Makedonya Sorunu: Jöntürk İhtilalinin Kökenleri, 1903-1908*, Afa Yay., İstanbul.

Tokdemir, Ertuğrul (1995) "1980 Sonrasında Türkiye'de iktisat tarihçiliği", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CTDA)* içinde, cilt 15: 1356-1357.

Toprak, Zafer (1982) *Türkiye'de "Milli İktisat" (1908-1918)*, Yurt Yayınları, İstanbul.

Toprak, Zafer (1986) "Türkiye'de çağdaş tarihçilik (1908-1970), *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi* içinde, (der.) Sevil Atauz, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara, 431- 438.

Tunaya, Tarık Zafer (1984-1989) *Türkiye'de Siyasi Partiler*, 3 cilt, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul.

Tunçay, Mete (1981) *Türkiye'de Tek Parti Yönetiminin Kuruluşu, 1923-1931*, Yurt Yay., Ankara.

Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı. (1985) *Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul.

Türköne, Mümtazer (1991) *Siyasi İdeoloji olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul.

Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, 7-9 Nisan 1999 (2000) Selçuk Üniversitesi, Konya.

Ülgener, Sabri F. (1981a) *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yay., İstanbul.

Ülgener, Sabri F. (1981b) *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yay., İstanbul.

Wallerstein, I. ve Reşat Kasaba (1980) "The Ottoman Empire and capitalist world economy: some questions for research", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)* içinde, (der.) Okyar, Osman ve Halil İnalcık, Hacettepe Ünv. Yay., Ankara, 117-122.

Yediyıldız, Bahaeddin (1985) *Institution du Vaqf au XVIIIè Siecle en Turquie -etude socio-historique-*, TTK, Ankara.

Yediyıldız, Bahaeddin (1985) *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

Yetkin, Sabri (1996) *Ege'de Eşkiyalar*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

Yıldız, Hakkı Dursun (haz.) (1992) *150. Yılında Tanzimat*, TTK, Ankara.

Yılmazçelik, İbrahim (1995) *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, 1790-1840*, TTK, Ankara.

Yılmazçelik, İbrahim (1999) *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Dersim Sancağı*, Elazığ.

Aydınlanma ve tarihselcilik problemleri arasında Türk tarihyazıcılığı: Feodalite örneği

*Suavi Aydın**

Aydınlanma ve tarihte özgücülük probleminin doğuşu

Özgücülük probleminin kaynağı, 19. yüzyılda insan bilimleri alanında pozitivizme karşı yeni bir yöntem arayışıdır. Bu yöntem arayışının sonucu, tarihselcilik biçiminde karşımıza çıkar. Tarihselcilik, insan bilimleri alanında "gerçeklik"in olgudan çıkarılarak bunlara ilişkin genel-geçer kurallar türetilmesi çabası olarak özetlenebilecek pozitivizmin nomotetik (yasa koyucu) yaklaşımının karşısına idyografik yaklaşımı koymaktadır. Tarihin idyografik okunuşu, ona ilişkin gerçekliğin bir defa olan (tekrarlanamayan) doğasına bitişik bir *sui generis* anlama girişimidir.

Rickert ve Windelband'ın bilimleri nomografik (doğabilimsel) ve idyografik (tarihî) olarak ikiye bölmesinden (bkz. Sorokin, 1972: 76) bu yana, 19. yüzyıl tartışmalarına bu kavramların ışığında bakma olanağı kazanıldı. Bu ikilemin bir yanı tarihte "ilerleme" ya da belirli bir düzenlilik (kurallılık, yasalılık) fikrini ihmal ederek, bir önceki paradigmaların her biri için de sorunlu bir duruma yolaçar. Nomotetik-idyografik yöntem karşıtlığı, insan bilimleri açısından uzmanlaşmaya dayalı bir yöntem dizilişine temel teşkil etmektedir. Nomotetik yaklaşım "evrensel" yasaların araştırılmasına yönelik bir tercihken, idyografik yaklaşım tekil (*particular*) olayların ve ilişkilerin bilgisinin açığa çıkarılacağı bir belge arkeolojisine yönelerek, yukarıdaki türden "evrensel" düzenlilikleri, ilişkileri, bağlantıları ve tanımlamaları (kategorileri yahut "ideal tipleri") gözardı etmeyi yeğler. Her olay ve ilişkiyi, zaman ve mekânında ele alarak olayın kendi özgüllüğünü önemseyen bir bakış açısıdır. Tarihçilerin büyük bir bölümü, bu bakış açısı ile çalışmalarına bağlı olarak kendi alanlarını "toplumsal bi-

(*) Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

limler" içinde değil de "beşerî bilimler" (*Humanities*) içinde görürler. Bu "beşerî bilimler" yaklaşımının felsefi temelini Alman felsefesinde, bilhassa *Geisteswissenschaft* kavramıyla insana ilişkin bilimleri doğa bilimlerinden kesin bir çizgiyle ayıran Dilthey'da bulabiliriz. Raymond Williams (1981: 15-6) Dilthey'daki "doğa bilimleri" "kültür bilimleri" karşıtlığını şu sözlerle anlatır:

> ...[Dilthey'a göre] insanın yaratılarını gözlemleyen biri, kendisinin de zorunlu olarak katıldığı bir süreci gözleyecektir ve kanıtlarla yorumları ortaya çıkaran farklı yöntemler bu durumdan kaçınamayacaktır. Dilthey, böylesi bütün çalışmaların aynı zamanda tarihsel olması gerektiğini söyler ve "Verstehen" -toplumsal ve kültürel formları "sempatik anlama" ya da "sezgiyle kavrama"- gibi zor bir kavramla yöntemini tanımlar. Bu vurgu Max Weber'in çalışmalarında da görülür. Yöntem, Max Weber yoluyla çağdaş sosyolojideki çağdaş eğilimler arasına girmiştir.(...) [Böylece] (..doğa bilimleriyle bir analoji içinde..) nesnel gözlem ve kayıtlamayı içeren... [daha önceki] yöntem ile toplumsal örgütlenmenin yasalarına yönelim, [bu] yöntemler arasında bir gerilim doğurmuştur...

David Landes ve Charles Tilly (1971: 9-13), toplumsal bilim yaklaşımı ile beşerî bilim yaklaşımı arasındaki temel metodolojik farkları, tarihçilik açısından şu şekilde koyarlar: 1) Toplumsal bilim yaklaşımı soruna yöneliktir. Buna göre insan davranışı zaman ve mekânı aşan tekbiçimlere (*uniformities*) sahiptir. Beşerî bilim yaklaşımında ise insani deneyimin her türlü zaman-mekân matrisinin dışına çıkarılması, tarihsel sürecin bütünlüğünü zedeler. Böylelikle insan varlığı ve onun çok karmaşık olan toplum içindeki hayatı basitleştirilmiş, genelleştirilmiş olur. Isaiah Berlin'e (1991) bakılırsa bilimin işi benzerlikler üzerinde yoğunlaşmak iken tarihçi farklı olanla ilgilenir. 2) Genelleştirmelere gidilirken toplumsal bilimlerin geniş metodolojik işleyişine uyulacaktır. Oysa beşerî bilimci olarak tarihçinin bu mufassal prosedüre ihtiyacı yoktur. Zira "sorun"u olmadığından buna ilişkin varsayımlar ve denenceler oluşturup sınamaya, bunlara ilişkin kuramlarla çalışmaya da gerek duymayacaktır. 3) Yaklaşımdaki bu farklılıklar beşerî bilimciyi sayısal kavramlardan ve çeşitli ölçme biçimlerinden uzak tutacaktır. Beşerî bilimciye göre insan davranışı sayılara indirgenemez. Nicelikten kaçtığı gibi, hikâyesindeki büyük adamlarla, onların kişilikleriyle meşgul olacak, çabasını kendisini onların yerine koymaya, empatik bir yolculuğa yoğunlaştıracaktır. 4) Bir toplumsal bilimci olarak tarihçi, istatistik tablolarının estetik olmadığını bilir. Estetik kaygıları, metindeki ritmi bir kenara bırakmıştır. Oysa beşerî bilimci kimliğiyle tarihçiye göre, tarihin ideali edebiyattır. Bir bilim adamı olmaktan ziyade "sanatçı" olmayı ister (bu konuda ayrıca bkz.Wallerstein, 1988). Bu noktanın altını dolduran ise Croce olmuştur.

Tarihin ayrıntılarla ve tekillikle ilgili olduğunu düşünen geleneksel tarihsel araştırma fikri, Aydınlanma düşüncesinden çok öncelere giden doğa bilimlerinin genelleştirici ve sınıflayıcı yaklaşımından esastan ayrılmaktadır (Iggers,

1983: 29). Tarihi böyle bir etkinlik olarak anlamanın kaynağı ise Aristoteles'tir. Aristoteles *Poetika*'da (IX: 1-11), tarihsel belirlemelerin "evrensel" ve "genel" olandan ziyade "tekil" olanla ilgili olduğunu düşünüyordu. Aristoteles tarihçi ile şair arasındaki ayrımı, ilkinin olmuş olanları ikincinin ise olması mümkün olan şeyleri tasvir etmesi olarak koyuyordu. Bu yüzden de şiir tarihten daha felsefi ve daha önemliydi; zira tarih tekillikleri belirlerken şiirin gösterdiği, evrensel olanın doğasına ilişkindi. Modern-öncesi dönemde tarihin kategorisi bu olmuştur. Tarih, modern-öncesi çağ için bir mesel, bir ibret yahut bir güzelleme anlatımı olarak gözükür. Hatta ciddi bir retorik alanı bile değildir. Aristoteles'ten bu yana retoriğin hâkim olduğu tarzlar arasında tarih söylemi bulunmaz (Ricœur, 2001). Modern-öncesi tarihçiliğin, bu "masum" edebî etkinlik içinde yarattıkları figürler yahut anlattıkları olaylar, modern çağın tarihçilerinin elinde, siyasal amaçlar için öylesine ustaca kullanılmıştır ki, tarih, büyük kitleleri harekete geçirecek motifleri ve iddiaları geçmişin karanlığı içinden gün ışığına çıkaran bir "bilim" kisvesinde, siyasal-ideolojik bir hareket noktası haline gelmiştir.

Bu maceranın başlangıcı Aydınlanma felsefesi içinden doğan tarih felsefelerine ve pozitivizme kadar gider. Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmayı şu biçimde tanımlar: "Aydınlanma, gelişen düşünmenin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür... Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerinden kurtarmaktı. Mitleri parçalayacak, hamhayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti" (Horkheimer ve Adorno, 1995: 19). Bu mücadelede Aydınlanma filozoflarının sarıldığı araç "akıl"dı. Dolayısıyla Cassirer'in sözleriyle (1951: 6), "...18. yüzyılda aklın birliğine ve değişmezliğine duyulan inanç aşılanmıştı: Akıl bütün düşünen özneler, bütün uluslar, bütün dönemler ve bütün kültürler için aynıdır"! Akla, bütün dinler, mitoslar, gelenekler ve modalar karşısında değişmezlik atfediliyor; içkin değeri ve evrenselliği ile akıl gerçek mizan olarak tescil ediliyordu. Akla bu payeyi onun matematikselliği vermekteydi. Zira o zamana dek matematik alanına girmeyen şeyler bile, matematik teoremleri tarafından yeniden düzenlenmekte ve değiştirilmektedir; Aydınlanma'dan sonra artık tefekkür ile matematik bir tutulmaktadır (Horkheimer ve Adorno, 1995: 42). Aklın işleyiş biçiminin matematikle birebir ilişkisinin kurulması, o zamana dek meşruluğunu koruyan bütün anlam kategorilerini ve bütün tefekkür tarzlarını tahtından indiriyordu. Bu kategoriler ve tefekkür biçimleri içinde bütün dinsel ve mistik düşünce, insanın doğaüstü ile kurduğu anlam ilişkisi ve bizatihi bir tür felsefe de vardı. Horkheimer ve Adorno'nun deyişiyle (1995: 21), "..insanlar Yeniçağ bilimine giden yolda anlamdan vazgeçme başarısını gösteriyor, kavramları formüllerle, nedeni kurallar ve olasılıklarla değiştiriyorlar"dı. Aklın bu biçimde yüceltilmesi, felsefe ve özellikle toplumsal bilimlerin, pozitivizmin insanlığın başına sardığı dertlerin ördüğü acılı bir tarihin içinden geçerek geldiği bugünkü noktadan bakıldığında kolaylıkla mahkûm edilemez. Zira

Ortaçağ'a ait zihniyet kalıplarının mengenesine sıkışmış, bu yüzden de bilhassa doğayı açıklamak bakımından engellenmiş, düşündüğünü, daha da önemlisi bulgusunu açıklayamamış öncülerin geleneğini sahiplenen fizikçi-matematikçi-felsefeciler kuşağı, bu mengenenin kollarının iyice gevşemesine yol açan toplumsal, siyasi ve iktisadi gelişmeler karşısında, söz konusu bulguların kazanımları ile pratiğin dönüştüğünü gözleriyle görüyor, doğanın ellerindeki formüller ve akıl işletme biçimleri ile açıklanabilirliğini doğruluyor, böylelikle akla ve insanlığın bu yoldan ilerlemesine duydukları iman pekişiyordu. Dolayısıyla insanlığın önündeki tek engel, aklın önündeki engellerdi; öyleyse iktidar alanı artık *akla* açılmalıydı. Edmund Husserl'in deyişiyle matematikten türeyen idealliklerden de oluşan bu yeni dünyada nesneler hakkında bilgimiz artık kusurlu ve rastlantısal olmayacaktı. Sonsuz bir ilerleme içindeki bu dünyada nesnelerin tasarımı artık, rasyonel, sistematik ve türdeş bir yöntemle, eksiksiz Kendinde Varlık'ına (*Ansichsein*) göre idi. Doğanın Galileo tarafından matematikselleştirilmesi biçiminde Kendinde Varlık'ları matematik tarafından idealleştirilen nesnelerin toplamı olarak tasarlanan dünya, bundan böyle yeni matematiğin yönetiminde idealleştirilecekti (akt. Horkheimer ve Adorno, 1995: 42). Bu idealleştirme biçiminin yöntemi elbette pozitivizmdi. Ancak fizik ve fen bilimlerinin gelişimi sırasında, Aydınlanmanın akılcılık ile birlikte ikinci ayağı olarak kabul edilebilecek olan deneyciliğin ağırlığını artırdığını görürüz.

Bu ağırlığın felsefi temellerini Newton'ın *Felsefeleştirmenin Kuralları*'nda buluruz. Newton tümdengelimi değil analizi öne çıkartmaktadır. Tekil'in, "olgusal olan"ın bilgisine ulaşacak yolu açacak kesin kuralları ortaya koymamakla birlikte Newton, fiziğin gerçek yönteminde keyfi *a priori* hareket noktalarından ya da bir varsayımdan hareket edilemeyeceğini gösterir. Newton'a göre bilimsel bir soyutlama ya da tanımlama, gerçekten de kesin bir hareket noktası olarak iş görmez; böyle bir hareket noktası ancak deney ve gözlemden elde edilebilir. Ancak bu Newton ve izleyicilerinin deney ile akılyürütme arasında keskin bir ayrım güttüklerini göstermez. Newtoncu düşünürler arasında, Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da "olgu" ile "ide" arasında kurduğu türden bir ikilik bulunmaz. Newtoncu araştırmanın amacı ve temel kabulü maddi dünyadaki evrensel düzeni ve buna ilişkin yasayı bulgulamaktır. Bu yeni yöntemsel düzen bütün 18. yüzyıl düşüncesinin temel karakterini oluşturur (Cassirer, 1951: 7-8). Aydınlanma düşüncesinin ister pozitif bilim olarak ister siyaset olarak hayata yansıyışında işte bu Newtoncu tavrı buluruz. Özellikle Condillac, 17. yüzyılın büyük sistemlerini incelerken, bu sistemlerin uğradığı başarısızlıkta neredeyse bir dogma statüsüne erişmiş tekil kavramların rolünü görür. "Sistemlerin ruhu"nun yerini artık yeni bir ittifak, "pozitif" ruh ile "akılcı" ruh arasındaki ittifak almaktadır. Pozitif olanla akılcı olan asla çatışmaz; ancak bunların gerçek sentezi sadece ve sadece doğru bir aracının kullanılmasıyla mümkündür. Fenomeni önceleyen *a priori* nitelikli bir düzen, yasa ya da "akıl" aran-

mamalıdır. Onun yerine sürekli bir bağlantı formu olarak fenomenin kendisini düzenleyen şey bulunmalıdır. Bu nedenle kapalı bir sistem biçimindeki "akıl"dan medet ummak yerine akıl giderek açıklık ve mükemmellik kazanan, ilerlemeler halindeki olguların bilgisi olarak, derece derece açılmaya izin vermelidir. Bu skolastik bir mantık ya da saf bir matematiksel kavram değil, "olguların mantığı" biçiminde yürüyen yeni bir mantıktır. Bu bilimsel düşünce değişiminin izleğinde Aydınlanma, yalnızca bir postulat olarak değil, aynı zamanda bir *amaç* halinde de kurgulanmış olan "pozitif" ile "rasyonel"in senteziyle kendi somut, kendinden menkul doğrulamasını bulmuş oluyordu. Çünkü Aydınlanma felsefesi, doğa biliminin ilerleyişi içinde kendi idealini elle tutulur biçimde kavrayabileceğine inanmıştır. Adım adım modern analitik ruha doğru yürünmektedir. Bu ruh bütün gerçekliği fethedecek ve doğa fenomeninin çoğulluğunu tek bir evrensel yasaya indirgeme hedefine ulaşacaktır (Cassirer, 1951: 8-9).

Aydınlanma filozoflarının akılla kurduğu bu yeni ilişki ve doğanın kavranabilirliğine duydukları sonsuz güven, *ancien régime*'in tükenişinin bir belgesidir aslında. Bu bağlamda doğanın kavranmasına ve insan tarafından tümlüğü içinde açıklanmasına yönelik ilk girişim, Ansiklopedistlerin girişimidir. Burada deney ve gözlemden çıkarılmış ve doğaüstü göndermelerinden kurtulmuş işlevsel bir akılla işlenmiş *bilgi* öne çıkmaktadır.

Aydınlanmanın pratiği olan Ansiklopedistlerin pratiğinde bilgi kutsanmaktadır. Kant'a göre Aydınlanma ile insan kendine dayattığı vesayetten kurtulmaktadır. Bu vesayetin ortaya çıkış nedeni aklın yokluğu değil, insanın onu başkasının yönlendirmesi olmaksızın kullanma ve belirleme cesaretinin olmayışıdır. Bu yüzden Aydınlanmanın motto'su *Sapere aude!* yani "bilmeye cüret et!"tir (Kant, 1973: 384). Lucien Goldmann'ın (1968: 2) altını çizdiği gibi, burada bilgi ister doğaya ister topluma ilişkin olsun, *özerk*tir. Varlığı ve genişliği bireyin pratik deneyimine bağlıdır; bilginin tarihte insanın kolektif eylemiyle belirlenmiş bir içeriği olduğu kabul edilemez. Böylelikle *bireysel* insan pratiği, kuramsal bilginin ve ahlaki ilkelerin toplumsal uygulaması olarak görülür. Hayatına anlam vermeye çalışan insanın misyonu, bilgiyi teknoloji biçiminde doğaya, ahlaki ve siyasal bir eylem biçiminde de topluma uygulamak için gereken özerk ve eleştirel bilginin mümkün olan en geniş çerçevede elde edilmesine çalışmaktır. Bunu yaparken insan her türlü otorite ve önyargının etkisinden uzak olmalı yargılarının içeriğine sadece kendi eleştirel aklı yön vermelidir.

Burada görüldüğü gibi Aydınlanma bireyselciliğinin insan görüşü, tarihsel boyuttan yoksundur. Bu bireyselciliğin ardında burjuva dünya görüşünün yattığı açıktır. Albert Soboul'a göre Fransız Aydınlanmasının temel metni sayılan *Encyclopédie*, burjuva ruhunun manifestosu olarak kabul edilmelidir (Beales, 1990: 37). Toplum, tıpkı 'doğa' gibi bir yönüyle görülür ve ileride ortaya çıkacak toplumsal bilimlerin oluşumuna ilham veren ilkeyle "ölçülebilir". Başlangıçtaki "doğal" ve kendi içinde akli *yapı*dan kalkan bütün siyasi ve toplumsal

sistemler, bu noktadan uzaklaştıkları ölçüde "çürümüş" kabul edilirler. Dolayısıyla başta Ansiklopedistler olmak üzere Aydınlanmacılar, temelde "çürümüş" olduğu için reddedilen siyasi ve toplumsal sistemle savaş halindedirler. İster Rousseau gibi tarihin başlangıcına doğa durumunu koysunlar, isterse bu sistemi akıllı bir varlık olarak insanın fıtri bir özelliği olarak kabul etsinler, Aydınlanmacılar insanın ideal durumdan nasıl uzaklaştığı ve çürüme içine düştüğü sorusuna basit bir cevap buldular: İlk insanın kalbinde, "doğa durumu"ndan kaynaklanan ya da akıllı bir varlık olarak fıtren sahip olduğu özgürlüğünü tiranlara ve din adamlarına teslim etmesine yol açan ve onu cehalete sürükleyen bir korku vardı. Böylece insanlık zaman içinde önyargılara kapıldı ve ahlaken çürüdü. Dolayısıyla önyargıları ortadan kaldırarak ve bilgiyi yayarak bu durum değiştirilebilir. Bu iyimserliğe bir de filozofların Fransız toplumunun hızla devrime doğru yol almasının verdiği güven eklendiğinde bu basit cevaba imanın nedeni anlaşılabilir. Alman idealizminin yarattığı tarih felsefesinin temelinde ise Alman burjuvazisinin toplumu dönüştürmek ve onu kendi çıkarları doğrultusunda harekete geçirmek bakımından son derecede zayıf durumu rol oynamıştır (Goldmann, 1973: 34-5).

Aydınlanmacılarda ve Alman idealizminde aklın payesi öyle bir noktaya ulaşır ki Hegel'de bunun en uç noktasını buluruz. Hegel, tarihin ilerleyişini aklın ilerleyişi olarak izah eder. Burada akıl, tıpkı Husserl'in açıklamasında olduğu gibi, nesnelerin idealleştirilmiş bir temsili olarak karşımıza çıkar. Bütün Aydınlanma yazınında ve Hegel'de bu temsil kâh doğanın matematik olarak temsili, kâh tarihin aranan mutlak yasaları biçiminde görünür. Dolayısıyla şeylerin ve bilginin doğruluğu ve kesinliği, bu temsile uygunluk ile ölçülecektir. Zira aklın iç işleyişinin yasaları, doğada ve toplumsal hayatta yansımasını bulmaktadır. Akıl, dışarıdan herhangi bir etki olmaksızın, yalnız kendi iç işleyiş kurallarıyla doğaya ve topluma gittiğinde, kendi mükemmel düzenine uymayan ve kaynağı otorite ve gelenek olan çelişkileri bulabilecektir (Çiğdem, 1992: 16). Dolayısıyla akıl, mükemmeli, doğruyu ve iyiyi temsil ediyor, kendi iç işleyişi ile bu özellikleri barındırıyordu. Doğada ve toplumda olması gerekenler, bu nedenle, aklın ölçü alındığı bir referans sistemi ile belirlenebilirdi.

Aydınlanmacıların aklın saflığına atfettikleri önem ve kolektivitenin ya da başka bir söyleyişle toplumsalın akıl üzerindeki etkisinin ve aklı yönlendirme yetisinin, bu yeni "akıl egemenliği" çağında onlar tarafından reddi, Aydınlanmanın "siyasal bir program" olarak karşımıza çıkışıyla karşıtını bulur. Bu değişim, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Aydınlanmacı toplum ve tarih felsefecilerinin yazılarında görülür. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde bu karşıtlığın ilk belgelerinden birini sunar. Bu karşıtın karşıtı, yine Aydınlanmanın izleğinde yürüyen Alman idealizmi tarafından yerine konulur -burada asla rücû edilir- ve biz bu noktada tarihin bundan sonraki akışında yüzleşeceğimiz temel çatışmayı buluruz. Rousseau (1974: 25), bu temel çelişkiyi şöyle ifade eder:

> Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.

Bu sözleşmeye tâbi olmak, insanın "doğal özgürlüğü"nü kaybetmesidir. Özgürlükle bağımlılık arasındaki çatışmanın bağımlılık lehine kurumsallaşması, Aydınlanma felsefesinin vardığı yerdir aslında. Burjuva toplumu, kendi özgürlüğü için ucunu açtığı toplumsal mücadele ortamını şimdi kendi iktidarıyla kapatmaktadır. Burjuva toplumu, şimdi kendi zaferini meşrulaştıracak bir tarih hazırlamalıdır. Burada da tarihçilerin önüne bir başka problem çıkacaktır: İnsanlığın ilerlemesi olarak tasarımlanmış bir uygarlık tarihi ile Batı burjuva toplumu yüceltilirken, öte tarafta güçlenen ulus-devletin varlığını tescil etme ve meşruiyet ihtiyaçları yer yer çatışmaktadır. İlerlemenin tarihini yazmaya girişen tarih felsefecileri bütün insanlığı kucaklayan genel bir tarihin kurallarının ve aşamalarının peşine düşmüşken, genç ulus-devletlerin tarihçileri ya da ulus-devletlerinin peşindeki tarihçiler, kendi "ulus"larının benzersizliğini, genel bir tarih yazımıyla kavranamayacak çoğullukta bulunan ve ulusun devletine sahip olma hakkını teyit eden ayrı ve karşılaştırılamaz "kültürü" olan ulusların kendi tarihsel yolları üzerinden geldikleri noktayı tasvir etmek için, bu özel tarihle ulusu birbirine kavuşturacak biricik-benzersiz "öz"ü tekil belgelerden devşirmeye çalışıyorlardı. Böylelikle, tarih yazımı yoluyla tarihe iki farklı müdahale biçimi karşımıza çıkar. Birinciler, zamanlarını kurguladıkları tarihe uydurmak için kurulu düzenle işbirliği yaparak ya da onu değiştirmeye çalışarak siyasal bir uğraş verirken, ikinciler, tasarımsal "öz"e uygun bir tarih yazarak uluslarına devlet ve toprak biçiyorlar ya da bir "ulus-yaratma" projesinin neferleri oluyorlardı.

Birinciler için Hegel iyi bir örnektir. Onda devleti, "iyi" ve "doğru" idelerini içinde barındıran "aklın" dünyadaki temsilcisi olarak tasarlayan "aklın egemen olduğu devlet" fikrini buluruz. Ancak burada ulusal birliği temsil eden merkezî devlet, Rousseau gibi Fransız Aydınlanmacılarının yurttaşların birliği olan ve yurttaşın varoluşu için zorunlu bir araç olarak görülen merkezî devlet fikrinin aksine, bir amaçtır. Bu nedenle Hegel'i izleyen Alman felsefesi jenerik olarak Fransız aydınlanmacılarının tasarladığından farklı bir "yurttaş" anlayışı geliştirmişlerdir. Hegel'de aklın dünyadaki en gelişmiş temsilcisi "akıl devleti"dir. Böyle bir akıl anlayışı, tarihte ereksel sonuçlar aramaya yatkındır ve 18. yüzyılda temelleri atılan modern devlet, bu Hegelci vurgunun da etkisi altında, kendisini aklın temsilcisi ve tarihin bir ereği sayar. Hegel'in devlete yüklediği sınıflarüstü ve "iyi" sıfatlar yanında bu devlet idesi, Fransız Aydınlanma anlayışında bir "toplumsal sözleşme"nin ürünü olan ve bir "yurttaş" olarak bireyi ve toplumsal sınıfların uzlaşmasını öngören rasyonel devlet projesinin dışında, bütün "iyi" olanları temsil eden özsel bir varlık biçiminde sunulur. Fark olmakla birlikte,

iki proje de sonuçta aynı kapıya çıkar. Biri rasyonelliği nedeniyle burjuva devletini kutsar ve idealleştirirken, diğeri mutlak-tinin dünyadaki tezahürü olarak devleti yüceltmektedir. Bu yönelimlerin altında, Machiavelli'den bu yana gittikçe ana tema haline gelen "iyi idare"ye karşı duyulan özlem yatmaktadır.

"İyi idare"ye karşı duyulan özlem, Aydınlanma filozoflarının en zorlu çelişkilerinden birini doğurmuştur. Genellikle filozoflar, toplumun gelişmesi için ihtiyaç duyulan yeni toplumsal ve siyasal koşulları yaratacak, yasaya dayanan, aydınlanmış ve eğitilmiş bir yönetim özlemi içindeydiler. Bu onların felsefelerindeki çelişkilerden biriydi. Temelde "kötü" olan yönetim, ne olmuştu da tarih içinde iyi bir öğretmen ya da yasa koyucu olabilmişti? İnsanlığı çürüten şeyin sınırsız iktidar olduğunu bu filozofların bizzat kendileri tekrar tekrar göstermemişler miydi? Ancak toplumsal tarih, bu çelişkiyi açıklamamıza yardım eder. Özellikle Prusya, Avusturya ve Rusya gibi Avrupa'nın iktisaden daha az gelişmiş devletlerinde ortaya çıkan "Aydınlanmacı monarşiler", toplumun geleneksel kesimlerinin direnci karşısında orta sınıfı geliştirmek isteyen modern ve ilerletici bir rol oynamışlardır. Tanzimat'tan sonra aynı role Osmanlı monarşisi de soyunmuştur ama onun pek başarılı olduğu söylenemez. Bu durum, birinci türden tarihçi-filozofların nasıl olup da Orta ve Doğu Avrupa'daki mutlakiyetçi yönetimleri destekleyebildiklerini açıklar. Özellikle Prusya'da II. Frederick, Rusya'da Çariçe Katerina ve Avusturya'da Maria Thêresa bu yöndeki umudu beslemişlerdir. Birçok Aydınlanma tarihçi-filozofu bu hükümdarlara akıl hocalığı yapmışlardır. Voltaire'in Frederick'le, Diderot'nun Çariçe Katerina ile sıkı ilişkileri vardır (Goldmann, 1973: 35-6).

Gerçekten de, 18. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa devletlerinin iç politikalarının Aydınlanma fikriyatı tarafından etkilendiği görülür. Bu dönem bazı yazarlar tarafından "Aydınlanmacı mutlakiyet" dönemi olarak adlandırılmaktadır (Scott, 1990: 1). Bu dönemden itibaren Avrupa'da devletin güdümünde "reformlar" başlar. Yönetim yapıları, hukuki ve mali sistemler yenilenir. Üstyapısal modernleşmenin bu şekilde başladığı ileri sürülebilir. Bu üstyapısal yenilenme, aynı zamanda ticari ve iktisadi gelişmeyi de tetiklemiştir. Ana başlıklarıyla söylenecek olursa, köleliğin kaldırılması ve Katolik Kilisesi üzerindeki devlet denetiminin genişlemesi, refahın kırsal alanlara girişini kolaylaştırmış; üniversitelerdeki eğitim güncelleşmiş; ilk ve orta öğretim yaygınlaşmıştır.

"Aydınlanmacı mutlakiyet" olarak anılan bu döneme ilişkin kavramlaştırma, Almanya kökenlidir. Klasik "Aydınlanmacı mutlakiyet" kuramının kaynağı, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki ve 20. yüzyılın başındaki bazı Alman tarihçileri ve özellikle onlar içinden "Milli Ekonomi" hocası Wilhelm Roscher'dir. Roscher, 1847'de her biri güçlü bir monarşi evresine tekabül eden üç gelişme aşaması belirlemiş ve kendi açısından "sosyal evrimin doğal yasalarını" ortaya koymuştu. Bu evrelerden ilki, Reformasyon hareketiyle sona eren ve *cuius regio, eius religio* ("yöneten kimse din onundur") formülüyle ifadesini bulan "geleneksel mutlaki-

yet" evresi idi. Bu evreyi, iktidarını *'l'état c'est moi'* ("devlet benim") sözüyle ifade eden 14. Louis Fransası'nda somutlaşan "saray mutlakiyeti" evresi izledi. Son evre ise, başlıca aktörleri Prusya'da II. Frederick, Habsburg Monarşisi'nde ise II. Joseph olan "Aydınlanmacı mutlakiyet" evresi idi. Gerçi bu dönem, Heinrich von Treitschke gibi milliyetçi ve otoriteryen tarihçiler için "yeni bir devlet fikri"nden başka birşey değildi. Aydınlanmacı mutlakiyet, hükümdara, *raison d'etat* ("devlet aklı") adına, ülke kaynaklarını harekete geçirmek konusunda geniş ve kestirilemeyen bir otorite uygulama imkânı yaratıyordu. "Kral halkının en önde gelen hizmetkârıdır" sloganıyla II. Frederick, esas amacı Prusya'yı yurtta ve dünyada güçlendirmek olan bir dizi iktisadi ve hukuki reforma girişmişti. Bu girişimin bir kaynağı Alman kameralistleri ise, ikinci kaynağı genişçe tanımlanmış bir Aydınlanma idi. Bu çerçevede Aydınlanma bir devleti güçlendirme aracı, Aydınlanmacı mutlakiyet de monarşinin en güçlü biçimiydi (Scott, 1990: 5-6). Zaten kameralizm, esas olarak devletin refahına ve uyruklarının bu yolla zenginleşmesine vurgu yapan farklı bir burjuva iktisat düşüncesiydi. Hükümetin rolünü daha öne çıkartmakla birlikte, birçok yönden 14. Louis'nin İktisat Bakanı Colbert'in bayraktarlığını yaptığı bir tür merkantilizmle örtüşmekteydi (Scott, 1990: 18).

Merkantilizmin, Alman modernleşme hareketinde bu biçimde yeniden karşımıza çıkışı bize Rönesans'tan itibaren varolan akılcı ve deneyci felsefelerin, Avrupa'da neden 18. yüzyılda paradigmatik bir üstünlük kazandığını ve toplum ve tarih felsefeleri şeklinde biçim değiştirdiğini de izah eder. 16. yüzyıldan beri Avrupa mutlakiyetleri ile Kilise arasında cereyan eden egemenlik ve meşruiyet savaşı, bu gelişmenin arkaplanını vermektedir. Meşruiyetlerini Kilise'nin onayından ve geleneksel olarak mevcut aristokrasi tarafından tanınmaktan alan Avrupa hanedanları, Papalığın otoritesi altında son derece dar olan manevra alanlarını genişletmek, bu meşruiyete karşılık ödedikleri ağır bedelden kurtulmak için arayış içindeydiler. Merkantilizm ve bu yolla Avrupa'ya giren değerli madenlerin yarattığı nakit bolluğu, bu arayışın bir sonucu idi. Bu zenginlik ve refah düzeyindeki göreli artış, Avrupa hanedanlarına Kilise karşısında özerkleşme imkânı ve karşılıklı bağımlılık içinde bulundukları aristokrasiyi mutlak bağımlı hale getirme fırsatı yaratmıştır. Ancak bu gelişme, hanedanlara mutlak yönetimlerini kabul ettirmek bakımından bu olanaklar dünyasını açarken, ticaret ve manifaktürel üretimi kamçılayarak burjuvaziyi de söz sahibi bir sınıf haline getirmiştir. 1648 İngiliz Devrimi, hanedanın bu yükselen sınıfla işbirliği halinde aristokrasiyi ezişinin ve Papalığın vesayetinden kurtuluşunun tarihsel nişanesidir. 1789 Fransız İhtilali'ne kadar Kilise ve aristokrasinin bağlayıcılıklarından kurtulmuş mutlaki rejimler devri yaşanır. Bu rejimlerin Kilise karşıtı meşruiyet arayışının ve yükselen burjuva sınıfının bireyci ideolojisinin felsefesi olarak Aydınlanma, bu koşullardan beslenmiştir. Nihayet Fransız Devrimi, burjuvazinin iktidarını hem somut bir rejim değişikliği biçiminde hem de Aydınlanma'ya dayanan hâkim bir ideoloji aracılığıyla tescil etmiştir.

İşte bu noktada Aydınlanmacı siyaset çatallanmaktadır. Bir yol, Rousseaucu meşruiyet anlayışı ile temsil krizinin üstesinden gelip burjuva egemenliğinin zemini olan parlamento üzerinden ilerlerken, ikinci yol burjuva değerlerini hayata geçirmek konusunda pek de aceleci davranmamış ve bu türden bir temsilî meşruiyet arayışına girmemiştir. Zira bu noktada mevcut egemenlerin çıkarları ile burjuva sınıfının aktüel gücü arasındaki ilişki tayin edicidir. Rousseaucu meşruiyetin egemenlik ayağına dayanan, Prusya'da II. Frederick ve Avusturya'da II. Joseph, serfliğin kaldırılması konusunda ilkece istekli olmakla birlikte, aristokratların direnciyle karşılaşacak kökten reformları acele etmeden, güvenli bir biçimde hayata geçirmişlerdir (Beales, 1990: 39).

Buradan bakılınca burjuvazisi az gelişmiş olan ve bu nedenle burjuvazinin toplumda istenen değişimi yaratmakta öncülük rolünü üstlenemediği ülkelerde, bilhassa Almanca konuşulan sahada ve İtalya yarımadasında, mutlu ve refah içinde bir toplum için zengin ve güçlü bir devlet gerektiğini, bunun için de müdahaleci politikaları savunan kameralistlerin etkili olması bir tesadüf değildir.

Zira İngiltere ve Fransa gibi iktisaden burjuvaziye dayanan ya da burjuva esaslı siyasi devrimlerini tamamlamış ülkelerin tersine, Avrupa'nın geri kalanında bu gelişmeyi algılayan, bu gelişmenin arkasında "aklın gücü"nün yattığına inanan ve var güçleriyle, ama kendi egemenlik koşullarına pek halel getirmeden yapılacak reformlarla bu gelişmeyi yakalamaya istekli olan monarşiler vardı. Söz konusu monarşiler için kameralist model ve merkezî devletin aygıtlarının bu gelişmeyi tetikleyici bir mekanizma olarak kullanılması kaçınılmazdı.

Kameralistler özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısında Almanya, Rusya, Avusturya ve Danimarka'da etkindiler. Ayrıca Almanya'da doğal hukuk kuramcıları yeni bir meşruiyet çerçevesi çizmeye başlamışlardı. Burada, toplumun hükümdar tarafından korunmasını temin edecek ve toplumun, hükümdara, onun halkın çıkarlarını geliştirme çabasına hizmet edecek biçimde itaat ve sadakat göstermesiyle geçerlilik kazanan farklı bir "toplumsal sözleşme" fikri öne sürülüyordu. "Halkın hizmetkârı" olan bir hükümdar fikri ve "taraflar" arasında bu fikir etrafında tasarlanmış bir toplumsal sözleşme, yeni meşruiyet çerçevesini oluşturmaktaydı. Bu, hükümdar otoritesinin ele alınış biçimi bakımından radikal bir değişmeydi. Artık kralın yeni görev ve sorumlulukları vardı. Hükümdarın Hıristiyan inancından ve paternalist kabullerden kaynaklanan tebaya karşı sorumluluk anlayışı, şimdi otoritenin kaynağı olarak, Rousseau'nun vazettiği tarzın doğurduğu sonuçlardan farklı noktalara giden ama temellendirilişi bakımından Rousseau'dan kaynaklanan bir "toplumsal sözleşme" doktrininin görüldüğü yeni bir anlayışla yer değiştirmekteydi (Scott, 1990: 19).

Bu çerçevede hükümdarların etrafında profesyonel bir bürokrasi oluşmaya başladı. Bu bürokrasi, soyluların merkezî yönetimdeki ağırlığını kırdı ve bu

aparat aracılığıyla merkezî otorite güçlendi. Özellikle Almanca konuşulan ülkelerde bu bürokrasi, içinde hukuk ve yakın tarih gibi konuların yer aldığı yeni bir yönetim bilimine, kameralizme başvuruyorlardı (Scott, 1990: 22). Hem Almanca konuşulan ülkelerde hem de büyük bir "modernleşme" açlığı içindeki Rusya'da akıl hocalığını artık aydınlanmacı filozoflar ya da aydınlanmacı bürokratlar yapmaktaydı.

Ancak, Fransız İhtilali'nin doğurduğu yeni koşullar, bu mutlakiyet rejimlerinin aydınlanmacı faaliyetlerine yön veren temel stratejileri saklı kalmak kaydıyla, gündemi değiştirmiştir. Çünkü Fransa'nın 19. yüzyılın ilk yıllarına kadar sarkan "devrimi yayma" siyaseti ve İhtilalin umdeleri altında birleşmiş Avrupa fikri, bu mutlakiyet rejimlerini çok rahatsız etmiş ve Avrupa'da cereyan eden büyük hesaplaşmalara davetiye çıkartmıştır. Almanca konuşulan sahada bu siyasetin etkileri, Otuz Yıl Savaşlarının döneminde yaptığı etki kadar belirleyici olmuştur. Avrupa'da ulus-devletlerin katı bir biçimde şekillemesi ve kendilerine tarihten meşruiyet aramaya başlamaları da bu olaya bağlıdır.

Aydınlanmacı tarih felsefeleri egemenliğini kaybederek gündemden düşerken, bu kez tahta, şiddetlenen devletlerarası mücadelenin açıklanmasına ve aydınların bu mücadele çerçevesinde yeniden konumlanmasına yardımcı olacak bu eğilim çıkmaktadır. Bu yeni eğilim, evrensel açıklama peşinde koşan Aydınlanmacıların aksine, tekilin benzersizliği ve tarihsel birimlerin karşılaştırılamazlığı ilkesine sarılarak, siyasal düşünceyi bambaşka bir mecraya, özgücülüğe, savuruyordu. Bu eğilimin kaynağında Alman romantizmi yatmaktadır.

"Devrimi yayma" siyaseti ile "yurttaş", sadece hukuki bir kavram olmaktan çıkmakta; Fransız Aydınlanmacılarının çoklu hukuku ve dinsel bağımlılığı ortadan kaldırmak için başvurdukları ve öne sürdükleri dünyevi egemenlik anlayışının meşruiyet temeli olarak öne çıkarttıkları "yurttaş" kavramının içeriği değişmektedir. Yurttaşların Cumhuriyetin siyasi sınırları içinde "eşit" ama siyasi sınırlar dışında yaşayanlara nazaran "üstün" sayıldığı bir anlayıştır bu. Dolayısıyla devletlerarası mücadele, eskiden olduğu gibi hanedanlar arası ve hanedanlara bağlı askerî teşkilatlar arasındaki bir mücadele değil, yurttaşların birliğini temsil eden ve egemenliğinin kaynağında yurttaşların ortak iradesi bulunan devletler ve bizzat bütün yurttaşların asker olarak savaştıkları ordular arasında bir mücadeledir. Artık her devletlerarası soruna, sıradan insan da taraftır. Bir kere, Fransa'nın "devrimi yayma" ve bu yolla aslında Fransa'nın nüfuz alanını yayma hırsını bertaraf etmek üzere harekete geçen Avrupa monarşileri, Fransa ülkesinde yaşayan "yurttaşların birliği" idesini hızla aslında ideolojik hazırlığı tamamlanmış olan "Fransızların birliği" bilincine, devrimi savunma iradesini bir "Fransız misyonu"na ve Fransa ülkesini savunulması gereken "Kutsal Vatan"a dönüştürmüştür. Devrimi yaymak adına yola çıkan Napolyon, Avrupa'da kendi misyonu addettiği fikirler tarafından boğulmuştur: Napolyon devletinin yayılışı, kısa bir süre içinde devrimin yayılması olarak değil -aslında

gerçek amacına uygun biçimde[1] - "Fransız İmparatorluğu"nun yayılması olarak algılanır olmuş ve kendisine karşı, "monarşilerin mukavemeti" yanında "ulusal bilinçleri" de harekete geçirmiştir. İspanyol, Alman, İtalyan ve Slav milliyetçilikleri Napolyon savaşlarının sayesinde etkilerini artırmışlardır. Napolyon sonrası Avrupası, artık, birkaç emperyal güç dışında, ulus-devletlerin yahut ulusal çatışmaların zemini olmaya hazırdır.

"Ulus", yurttaşların birliğini ve ortaklığını simgeleyen bir kavram haline gelmektedir. Artık bağlılığın öznesi hanedanlar dolayımıyla değil, "ulus" dolayımıyla devlettir. Ancak "toplum sözleşmesi"nin burjuva idealleri bu birliği kurmakta o denli yetkin değildir. Güruhu kavrayacak yeni bağlılıklara ihtiyaç vardır. Benedict Anderson'un vurguladığı gibi, bu bağlılıklara zemin teşkil eden "dil birliği", zaten giderek artan sayıda basılan anadilde yayın ve daha önemlisi "gazete" ile, ortak bir "ruhu" yansılayan edebiyat ürünleriyle pekişmektedir. Lehçe ve şive farkları edebî dil içinde erimekte, sıradan insanlar birbirinden haberdar olmaktadır. Romanla "ulus" aynı çağın ürünüdür. Böylelikle etnik ve dinî olarak nötr, hukuki kapsamlı bir yurttaş kavramı etrafında şekillenen topraksal (*territorial*) ulus-devlet fikri, 19. yüzyılın başından itibaren belirginleşen farklı bir ulus-devlet anlayışına evrilmektedir. Doktrinde açık görünen *ius soli* (toprak esaslı) yurttaş kavrayışı ile *ius sanguinis* (kan esaslı) yurttaş kavrayışı arasındaki ayrım, pratikte artık muğlaktır. Bugün de bu muğlaklığın doğurduğu sorunları yaşamıyor muyuz?

Bu keskin dönüşüm, 18. yüzyılın ortalarından beri, parçalı halinden kurtulmaya çalışan Almanya ve İtalya gibi ülkelerdeki entelijansiyayı yeniden hareketlendirmiştir. Herder, Fichte, Humboldt gibi düşünürlerin uyandırmaya çalıştığı "ulus" ve "kültür" fikri, şimdi müstevlinin elinde kendiliğinden ete-kemiğe bürünmeye başlamıştır. İşte bu aşamada, karşımıza Alman Tarih Okulu ve onun tarihselciliği çıkacaktır.

Fransa Avrupa'da ilerlerken ve İngiltere, Hollanda gibi ülkeler denizaşırı sömürgeleri yoluyla sermaye birikimlerini görülmemiş ölçülerde büyütürken, bu gelişmeye öykünen ve bu ülkeler karşısındaki "geri kalmışlığın" nedenini parçalı siyasi yapıda bulan Alman düşünürleri, İngiliz ve Fransız aydınlanmasına mukabil, gelişmeyi sağlamak için ihtiyaç duyduklarına inandıkları merkezî ve ulusal bir devlet düşüncesinin temel taşlarını yerine koyuyorlardı. Alman düşüncesi birliği sağlayacak meşruiyeti *ius sanguinis* temelli bir yurttaş anlayışında bulan ulus-devlet formunun dayandığı temel esasları, daha 18. yüzyılın so-

1 Napolyon devri, 'izm' olarak ideoloji halindeki burjuva ideallerinin hegemonik ideoloji haline geliş devridir. Devletin, bu biçimde bir "burjuva devleti" oluşu, burjuvazinin kısa bir süre önce savunusunu yaptığı "özgürlükçü" ideallerle karşı karşıya gelmesini doğurmuştur. Dolayısıyla, artık "Fransız İhtilâli"nin yayılması görüntüsü, Fransız Burjuva Devleti'nin yayılmasına eş düşmektedir. Bu yayılma, artık, Fransız burjuva çıkarları doğrultusunda askerî aygıtın yeni "istismar alanları", yeni "çıkar bölgeleri", yani daha sonra gündeme gelecek kavramlaştırmayla "hayat alanları" arayışıdır.

nundan itibaren, ortaya koymaya başlamışlardı.

Alman idelizminin erekselliği, şimdi ete-kemiğe bürünmekteydi. 19. yüzyıl Alman düşüncesi, "geride kalmışlıktan" kurtuluşunun felsefi temellerini ararken iki kavramın altını çizdi: "Kültür" ve "devlet". Alman romantik felsefecileri, daha sonra "kültür" kavramıyla yer değiştiren *Volksgeist* kavramıyla işe başlamışlardı. Gottfried von Herder ve izleyicileri birbirinden farklı olan her halkın ayrı bir "ruhu" (*Voksgeist*'ı) olduğu ve söz konusu halkın kendi "ruhunu" koruduğu ölçüde siyasal milliyetçiliğe, yani ulus-devletin kuruluş sürecine geçilebileceği fikrini işlemişlerdir. Böylece 19. yüzyılın Alman romantizmiyle yerleşen, böyle bir "ruha" sahip her halkın kendi birliğine dayanan bir siyasal yapıya sahip olma hakkı bulunduğuna dair fikrin temelleri atılmış oluyordu (Rich, 1970: 23; Nash, 1989: 2). Böylece, yurttaş kavramının kültürel açıdan "yansız" yorumunun yerini etnik ve kültürel yorum almaya başlamış oldu (Hayes, 1937: 231). "Halk ruhu"nun ya da "kültür"ün temelinde dil yatmaktaydı. Yani, kültür kavramıyla anadil kavramı arasında kopmaz bir bağ kurulmuş; kültür olgusu dile bağlanmıştı. Alman düşüncesinde dil, Schleiermacher'in söyleyişiyle, özel bir düşünme biçimini ifade etmektedir ve bu özel biçimde söylenen şeyler başka dillerde asla aynı anlama gelmemektedir; dil de, aynı kilise ve devlet gibi, paylaşılan ortak yaşamın bir görüntüsüdür (Kedourie, 1971: 56-7). Von Humboldt'a göre de ulusları ayırdeden temel olgu dildir. Uluslar karakterlerini dilleriyle belli etmektedir (Akarsu, 1984: 50, *infra*). Tarihçilere artık bu ulusun tarih içindeki yürüyüşünü tespit etmek kalmaktadır.

Tarihin önündeki hedef açıktı: Almanca konuşulan ülkelere yayılmış olan parçalı siyasal yapının önüne, Hegel'in tarih felsefesine yerleştirdiği "devlet" nosyonuyla, hedef konulmuştu; bu "devlet"in üzerine oturacağı ülkesel zemini ise "kültür" kavramı, ya da bu kavramın dayandırıldığı "aynı dili konuşanlar" fikri oluşturmaktaydı. Yani, Hegel'in bu "iyi devlet"inin sınırlarını, Almanya için, Almanca konuşanların ya da bu ortak dili konuşanların paylaştığı varsayılan ortak "kültür"ün sınırı belirleyecekti. Böylelikle ulus-devlet ile etnik yapı ya da belirli bir kültür arasındaki ilişki de kurulmuş oluyordu. Bu, Fransız ve İngiliz Aydınlanmasında vazedilen ulus-devlet anlayışının restorasyonuydu. Dolayısıyla böyle bir "ulus" tasavvuruna dayanarak devlet kurmaya çalışanlar için milliyetçilik, bu tür bir devlete kavuşmanın ideolojik aracı oldu.

Ulus-devlet, kendinden önceki devlet tiplerinde görülmemiş bir ölçüde merkezî bir yapıdır. Buna bağlı olarak herşeye egemen olma ve sınırları içindeki her noktayı ve her üniteyi denetleme iddiasını taşımakta, daha önceki formlardan farklı olarak, tarihin bu noktasında bu iddiasını gerçekleştirecek donanıma da sahip bulunmaktadır. Bu iddiasını meşrulaştıran "kültür birliği" hedefi ise, "tek tip yurttaş" yaratmak, yani tek ve aynı kültürü paylaşan ve sadece bu kültürle kültürlenen bir yurttaşa sahip olma yönündeki azmini temsil etmektedir. Bunun için, ulus-devletler için standart bir ulusal dil, standart bir eğitim-öğre-

tim sistemi ve devletle yurttaşın bağını kuracak "yeni kutsallar" arayışı ile bunların bütün yurttaşlara benimsetilmesi önemlidir. Devletin yurttaşlarına empoze ettiği kültür, devletin hedefleri açısından "birleştirici" olmanın yanında, aynı zamanda "doğru" kültürdür. Doğruluk anlayışı, kaynağını Aydınlanmanın bir başka çocuğu olan pozitivizmden alır. Zira bu kültür "bilime dayanmakta"dır. O nedenle, özellikle Alman Tarih Okulu'nun etkisi altında iki tür tarihçilik yükselmeye başladı. Bir yanda Ranke'nin "belge fetişizmine" dayanan pozitivist yaklaşımının ışığında siyasi tarihçilik gelişirken, öte yanda, özellikle arkeoloji yönteminin gelişmesine bağlı olarak, kültür tarihi yazımı doğuyordu.

Kültür tarihi yaklaşımının esasını, ulusları birbirinden farklı kılan ve onları özgün yapan kültürün, yani ulusdaşları ortaklaştıran manevi öğeler birliğinin araştırılması oluşturmaktaydı. Bu benzersiz manevi öğeler birliği, bizatihi ulusa ait tinin (*volksgeist*'ın) kendisiydi. Bu noktada tarihin kullanımı açısından tuhaf bir ilişki göze çarpar. Alman idealizminden kalkan ve 19. yüzyılda Croce ile kuramsal içeriği olgunlaşan tarih anlayışı, alabildiğine tarihselci bir bakışla tarihi bir idealar tarihi olarak ele alır. Böyle bir tarih, kendi başına gerçek bilginin temeli olabilen tinin bir ürünüdür. Buradan hareketle, hem Hegelci matrisin hem de Vico'nun düşüncelerinin izinde giden İtalyan felsefe geleneğinin beşeri bilimleri farklı kılan ve üstün gören teamülü meşruiyet temeline kavuşur. Bu temel üzerinden doğa ve insan bilimleri arasında keskin bir ayrım yaratılmıştır. Bu anlayışta insan bilimleri artık deneyci araştırma yöntemlerine tamamen kapalı tutulmaktadır (d'Agostino, 1991: 53). Öte yandan Almanya'da gelişen tarih metodolojisi, Ranke'nin önderliğinde pozitivist bir yöntemle çalışmayı öne çıkarıyordu. Rankeci tarih, bir yandan da tarihselciliğin temellerine vurgu yapan idealist bir tarih anlayışını göklere çıkartmaktaydı. Croce, bir felsefeci olarak, insan bilimlerinde pozitivizmi ve materyalizmi şiddetle reddeden tutumunu bir *düşünür* rahatlığıyla ifade ederken, aynı zamanda bir *ideolog* gibi çalışan ve düşünen Alman tarihçileri ve felsefecileri o denli rahat değillerdi. Zira tarihi ulus idesine doğru giden bir idealar tarihi (tinin ilerleyişi) olarak inşa etme ihtiyacıyla, devleti akla yaslama, onun varlığını ve gerekliliğini akılla gösterme ve tarihte onu bulma ihtiyacı yan yanaydı. Ancak tinin ilerleyişi, Hegel'in tarihte gördüğü tinsel ilerleyiş ile benzeşmez. Zira burada ilerleyen tin, idesini mutlak tinin temsil ettiği "akıl"dan değil, ulusun özü olan ilerletici güçten almaktadır. Bu öz, ulustan ulusa ortaklık göstermez, farklıdır, o yüzden de her ulusun tarihi, yani tarihteki ilerleyişi birbirinden farklıdır. Tarihçinin ödevi bu "farklı tarihi" göstermek ve ulusa bu tarih yoluyla potansiyelini ve enerji kaynağını göstermektir. Bu yüzden Alman tarihçileri ve bilhassa Ranke, belge tarihçiliğini önemsemiş, tarihe yönelik kuramsal katkıları reddetmiştir. Ranke'ye göre "tarihçinin ödevi, nasılsa öylece göstermektir" (Carr, 1987: 13). "Tarafsız" ve "objektif" bilim Ranke'de *Wie es eigentlich gewesen?* ("Olan, aslında nasıl oldu?") sorusundan hareket etmelidir. Reich Almanyası'nda geçerli olan bu dar bilim

anlayışı, öznelliği ve gelip geçici değerlere saplanmayı kolaylaştıracak "yorumu" reddetmektedir. Yani dönemin sloganıyla: *Die Interpretation schwankt, die Tatsachen bleiben* ("yorum değişir, olgular kalır") (Härke, 1995: 50). Böylelikle bir yandan resmî belgelere dayalı idare tarihi, öte tarafta arkeoloji yöntemine dayanan kültür tarihi yaklaşımları egemen tarih yazıcılığı türleri haline gelmiştir. Tarihin yazıyla başlatılması tesadüf değildir. Yazının ortaya çıkışından itibaren egemen kesimlerin temsil ettiği "kültür" yazıyla kendisini göstermiştir. Bu nedenle yazılı belgenin tarihyazımında kanıt niteliği açıktır. Böylelikle, hukuki ve idari belgeler böyle bir pozitivist "bilimsel analiz" için olanak sağlamıştır (Clive, 1990: 280). Üstelik bu devlet idealizmine de uygundu. Zira resmî belge, devlet için ideal olanı göstermekteydi. Böylelikle tarihin yönetilenler açısından okunması, dolayısıyla bir tür yorum, tamamen dışarda bırakılmış oluyordu. Artık sadakatin odağı *patria*'dan ("yurt toprağı"ndan) devlete kaymıştı ve bu dönüşüme "bilimsel" bir meşruiyet bulmak ihtiyacı vardı. İşte bu noktada bilimsel etkinlik alanı ile ulus-devletin yurttaşlarını öğretileme ve devletlerarası planda kendisini meşrulaştırma pratiği kesişmektedir. 19. yüzyıldan itibaren kurumsallaşan bilim, artık ulus-devletin ihtiyaçlarına göre örgütlenmek zorundadır. Pozitivizm de bu bilim anlayışının ideolojik-yöntemsel desteğini oluşturur. Pozitivizmin buradaki vurgusu bilimsel gerçeğin kendiliğindenliği üzerinedir. Bilimin nesnesi olan olgu zaten "katıksız hakikat" olduğu için değerlidir ve devlet de "bilime" dayandığı için meşrudur; kaynağını "olgu"dan alır. Oysa Max Weber'in belirttiği gibi bilimsel gerçeklerin değerine olan inanç, doğadan kaynaklanmaz; bu inanç doğrudan doğruya kaynağında belirli kültürel kanaatlerin yer aldığı bir fenomen olarak karşımıza çıkar (bkz. Rose, Hilary ve Stephen, 1969: 7). Ancak bu "değer"den yola çıkan her modern devlet her zaman açık siyasi ve ekonomik zorlamalarla yönlendiremediği toplumu denetim altında tutabilmek için bilimin özelliklerini deforme etme eğilimi içinde olmuştur. Bunun en açık örneklerinden biri Nazi devletinde görülür. Bu kuruluş içindeki en etkin bilim yaklaşımlarından biri, "Yahudi" (örneğin Einstein) fiziği ile Aryen fiziğini birbirinden ayırma çabasıdır. Büyük fizikçi Werner Heisenberg, bir Aryen fizikçi olarak, çalışmalarında Einstein'ın kavram ve bulgularını dışarda bırakmıştır (bkz. Rose, Hilary ve Stephen, 1969: 7-8). Almanya'da pozitivizm öyle noktalara ulaşmıştı ki, Max Planck gibi fizikçiler, "objektifliği" sağlamak için bilimdeki bütün insani öğeleri ve ölçme düzleminden kurama doğru ilerleyen tümevarımcı akılyürütmede rol alan insan müdahalesini tamamen ortadan kaldırmayı öneren katı noktalara varmışlardı (Härke, 1995: 48-9). Benzer olaylar 1935-1953 döneminde Sovyet bilim dünyasında da yaşanmıştı.

Ranke'yle başlayan Alman geleneğinde tarihçiler, belgelerin gösterdiği "benzersizliğe" dayanarak siyasi kurumların aktarılamazlığı üzerinde dururlar. Almanya, Fransa'dan çok az şey öğrenmiştir; kurumlarını tamamen kendi geleneğinden devşirmiştir. Özgül ve taklit edilemez bir ruha ve etiğe sahip olan her

devlet benzersizdir. Alman milliyetçiliği ve bu modeli izleyen milliyetçilikler, bu yüzden, tarihsel yönelimlidir. Bu öyle bir yönelimdir ki, Herder'in 18. yüzyıldaki tarihselciliğinin sezdirdiği insan değerlerinin çeşitliliği bilinci, 19. yüzyılda evrensel insan değeri nosyonunun tamamen inkârı noktasına ulaşır (Iggers, 1988: 9)

Burada tarihselcilik, bütün değerlerin tarihsel bir durumun somut kuruluşu içinden doğduğunu kabul etmektedir. Tarihselcilik geleneği, bir adım sonra tarihte ortaya çıkan herşeyin kendiliğinden (*per se*) değerli olduğunu öne sürecektir. İşte Aydınlanma geleneğinin vazettiği insan anlayışından tam bir kopuş, bu noktada gerçekleşir. Artık burada Aydınlanma'nın doğal hukuk ilkesine bağlanabilecek hiçbir rasyonel değer standardı insani kurumların çeşitliliğine uygulanabilir değildir. Aksine bütün değerler kültür sınırlıdır; kültürün sınırı da devletin "ideal" sınırıdır. Böylelikle devlet öğretisinin etik teorisi de kurulmuş olduğu gibi kültür tarihi ile siyasi tarih birbirine bağlanır. Bu etik, Ranke'ye göre, bağımsızlığın en yüksek ölçüsünü sağlamak ve dünyada yarışan güçler arasında kuvvetli kalmak için devletin en başta gelen görevi olmalıdır; böylelikle devlet kendi fıtri eğilimlerini tamamen geliştirme imkânına sahip olacaktır. Bu sonuca göre, tüm iç olaylar ikincil kılınmış olmalıdır (Iggers, 1988: 8-9). Meinecke, "devlet aklı" öğretisini eleştirirken, "ahlakiyetin sadece bir evrensel yanı değil bir de bireysel yanı vardır ve devletin iktidar bencilliğinde görülen ahlaksızlık bu bakış açısından ahlaken meşrulaştırılabilir. En içerden, varlığın tekil karakterinden gelen [yani herhangi bir evrensel referansı olmayan, olamayan] hiçbirşey ahlaksız olamaz" demektedir (Meinecke, 1962: 83). İşte bu noktada evrensel insan değerleri anlayışını reddederek Aydınlanma'dan kopan tarihselcilik, Rousseau'nun modern devlet kavrayışıyla yeniden çakışır. Böylelikle devlet kendi yüksek çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışırken eylediği şeyler bakımından günah sahibi olamaz; zira bunları yaparken en yüksek etik amaçları gütmektedir. Humboldt ve Droysen'in söylediği gibi, sadece güçlü bir devlette özgürlük, hukuk ve kültürel yaratıcılık güvence altındadır. Devlet bu bakımdan ahlaklılığın bizatihi kurumsal tecessümü, ahlaklılık idesinin dünyadaki karşılığıdır. Uluslararası çatışmalar asla sadece bir iktidar mücadelesi sayılamaz; bunun ötesinde ahlak ilkelerinin çatışmasıdır ve ahlaken doğru olan -yani aynı zamanda "güçlü olan"- ayakta kalacaktır. Ranke'nin Hegel'in fikrine iştirak ederek belirttiği gibi, savaşta zafer genellikle daha yüksek moral enerjilerin zaferini gösterir (Ranke, 1873-90: 327).

Bu koşullarda, elbette, böyle bir devletin bekası herşeyin önüne geçecektir. Devletin bekası problemi, aynı zamanda milliyetçiliğin problemidir. Milliyetçilik, devletin resmî tezi yararına, devletin oluşumuna koşut biçimde, düşman özne olarak belirgin bir "öteki" yaratır ve tarih bu belirgin "öteki"ye göre yazılır. Bu düşman özne hem içeride hem de dışarıda tanımlanır ve ulusal çıkar kavramı çerçevesinde "devletin bütünlüğüne ve bekasına" kasteden "iç ve dış

düşmanlar" oluşturulur. Bu tehdit duygusu, milliyetçiliğin genel ruh halidir ve milliyetçiliğin görevi, devletin çıkarları (ya da tanımlanmış bir "ulusal çıkar") açısından, bu ruh halini ayakta tutmaktır. Milliyetçiliğin bu ruh halini ayakta tutarken kullandığı en önemli araç, yine tarih olacaktır. Bu ruh hali için devletin yurttaşları, aralarında fark bulunmayan türdeş ve "ulusal çıkar"ın tehdidi karşısında aynı refleksi gösteren bir kitle olmak durumundadır. Bu türdeşliği ihlal edenler yahut bu refleksi göstermeyenler "iç düşman" sınıfını oluşturur ve "dış düşman(lar)"ın da fiilî ya da muhtemel müttefiki olarak kabul edilir. Dolayısıyla, aynı zamanda, "devletin bekası" açısından fiilî ya da potansiyel bir tehdidin öznesi olan bu "iç düşmanlar" karşısında ulusun devletinin (bu varsayımsal "ulus adına"), varlığını korumak adına girişeceği her türlü yaptırım ve fiil, milliyetçilik açısından meşru ve haklıdır. Bu noktada devletin kendisini hukukla bağlı saymasının gereği de ortadan kalkar. Bu, "evrensel insan hakları" kavramına aykırı olmakla birlikte, hem "devlet aklı"na hem de modern (ulusal) devlet idesine uygundur.

Modern *bir* devletin kuramını yapan Aydınlanmacılar, bu egemen varlıkların birarada nasıl varolaçakları sorununu açıkta bırakmışlardır. Bu kuramsal boşluk, birer birer ortaya çıkan ulus-devletlerin, tıpkı Alman milliyetçiliğinde olduğu gibi, sosyal Darwinizmin etkisi altında bir yaşama savaşının içine doğdukları bilinci ile varolmalarıyla, bir biçimde doldurulmuştur. Düşmanlarıyla birlikte varoldukları bu sahnede ayakta kalmaları için bu devletlerin kendilerini koruyacakları zırhları oluşturmaları gerekmiştir. Bunun için, içeride türdeşliği ve dışarıya karşı da benzersiz oluşu vazeden bir toplumsal/kültürel yapı anlayışıyla, tarihin öznesi olarak "ulus"u ve tarihin ilerlemesini de "ulus"un kendi "ulus-devleti"ne kavuşması olarak gören, bu nedenle de tarihi bir "uluslar (dolayısıyla o ulusların devletleri arasındaki) mücadelesi"ne indirgeyen milliyetçilikle aynı bünyenin ürünü olmuşlardır. Böyle bir devlet kavrayışı, ister istemez, Rousseau'da izleri görülen ve Alman düşüncesinde nihai çerçevesi çizilen, kendi yapıp etmeleri bakımından meşru ve haklı devlet fikriyle örtüşür. Örneğin Rousseau'nun insanlardan beklediği, şimdi devlet merkezli bu yeni metafiziğe "teslim olmaları"dır (bkz. Althusser, 1987). Aydınlanma felsefesi içinde Rousseaucu egemenlik anlayışı ile devlet kurgusunun ve Hegelci devlet idealizminin devleti bütün insan yapımları içinde en yüksek yere koymasının, bu altyapıya büyük katkısı olmuştur.

Şu halde, tarihe evrensel bir anlam vermeyi hedefleyen ve çoğu zaman evrimci bir görüşü yansıtan, bunun tersi savunulduğunda bile tarihin anlam içermediğini göstermek için tarihsel sıralanıştan bir "anlam" çıkarmak zorunda kalan tarih felsefesi (ki bazı yazarlar buna "tarih metafiziği" demeyi tercih etmektedir, örn. Uygur, 1957) ve buna dayanan toplumsal kuramlar ile tarih bilim(ler)i arasında bir kopukluk doğmuş oluyor. Bu kopukluğu giderme yönündeki çabalar ise tarihteki düzenliliklerin peşindeki sosyolojinin ve antropo-

lojinin kuramsal katkılarından çıkmaktadır. Ancak burada da iki sorun vardır: Birincisi bu köprüyü kuran disiplinlerin tarihselci yaklaşımlarına karşı, disiplinlerin kendi içinden gelen yöntemsel muhalefet; ikincisi ise beşerî bilim yaklaşımını tercih eden tarihçilerin büyük bir bölümünün bu katkıyı yersiz ve yararsız bularak, kendilerince tarihi "kategorize edici" veya tarih olaylarını "soyutlayıcı" buldukları bu disiplinlerarası yakınlaşmaya uzak duruşlarıdır.

Böylelikle ortaya çıkan "ulusal" ya da milliyetçi tarihyazıcılıklarının esas yönelimi, özgücülük olmuştur. İlkel bir pozitivizmle belge kritiğine dayanan, genel bir dünya tarihi perspektifinden uzak, ulusa güven verecek ve varlığına meşruiyet sağlayacak bir tarihi inşa eden ve bu tarih yoluyla iç ve dış düşmanlar biçiminde kurgulanan "öteki"ne karşı pozisyon alan, tarihi de bu pozisyondan gören, nomotetik ya da toplumbilimsel yaklaşımlara olabildiğince kapalı ve tarih felsefelerine karşı mesafeli bir modern tarihçilik oluşmuştur. İşin ilginç yanı, toplum bilimleri oluşurken bu etkilerle sağa savrulan tarihçiliğin, sadece sağ bir pozisyonu savunanlar tarafından değil, kendisini solda görenler tarafından da aynı kuramsal çerçeveden hareketle yapılmasıdır. Türkiye bu bakımdan güzel bir inceleme alanıdır. Özlü ifadesini "biz bize benzeriz" belirlemesinde bulan bu duruş, kendisini sağda görenleri de solda görenleri de kritik noktalarda buluşturmuştur. Üstelik kendisini solda görenlerin kâhir çoğunluğu, kendilerini Aydınlanma geleneğine bağlamakta ve ulus-devletler şekillenirken Aydınlanma geleneğinin ne yönde dönüştüğünü görememektedir.

Türk tarihyazıcılığında problemin teşekkülü

Merkezinde "devlet"in yer aldığı bu özgücü tarih anlayışı, İttihat ve Terakki'nin iktidar döneminden itibaren "milli" esaslara dayanan bir devletin koşullarını hazırlamaya çalışan asker-bürokrat seçkinler için adeta bir forma olmuştur. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde durumu tahlil etmeye çalışan tarihçilik, büyük ölçüde zorlamayla bir taraftan "milli" olanı tarif etmeye çalışıyor, bir yandan da probleminin merkezine devleti koyarak "milli" içeriğe uydurulmuş en uygun devlet biçiminin şartlarını tarihten devşirmeye çalışıyordu. Yusuf Akçura'nın ve Ziya Gökalp'ın tarihçilikleri bu çabayı yansıtır. Her ikisi de İttihatçılıkla Cumhuriyetçilik arasındaki ideolojik ilişkiyi kuran, hatta sürekliliği sağlayan Gökalp ve Akçura, esas olarak Alman devlet, kültür ve tarih anlayışının etkisi altındadır.

Böyle başlayan akademik tarihçilik geleneği, Cumhuriyet kendi antitezi olarak karşısına Osmanlı'yı almış olmasına karşın, devlet merkezli bakış açısının ve esas itibariyle "milli varlığı" korumak adına bir savunma tarihçiliğine dönüşmesinin etkisiyle Osmanlı'ya eleştirel bakma alışkanlığını kazanamamış, aksine, Osmanlı'yı anlamak yerine bir "Osmanlı güzellemesi" haline dönüşmüştür. Cumhuriyet'in Osmanlı karşıtlığı ise, ortaöğretim ders kitaplarında

vulger bir biçimde kendisini gösteren "deli padişahlar", "har vurup harman savuran yöneticiler" edebiyatı üzerinden yine "kötü yönetim"i işaret eden seviyesiz bir fars olarak kalmıştır. Bu tür tarih, neredeyse "folklorik" bir tarihtir. Ancak daha "incelmiş" olması beklenen ve Osmanlı'ya eleştirel bakmak yerine yine aynı paradigmadan hareketle "yönetim"in kusursuzluğu üzerinden tahlil yapan akademik tarihçilik, bu "kusursuz yönetim"i işaret etmek için bir "Osmanlı klasik dönemi" icat etmek zorunda kalmıştır. Osmanlı'yı batıran işte bu "altın çağ"dan kopuştur. Bu kopuşta en büyük rol ise "dış faktörlere" verilmiştir. Osmanlı'yı yok etmek isteyen devletler içerdeki "düşmanı" kullanarak Osmanlı'yı çökertmiştir. İçerdeki "öteki" rolüne ise zaman zaman İran'ın oyununa gelen Kızılbaşlar, zaman zaman da Batı devletlerinin "beşinci kolu" olarak devleti içeriden çökerten gayri Müslim unsurlar oynamaktadır. Cumhuriyet dönemi tarihçiliği, esas olarak devleti kurtarma girişiminin tarihçiliği olduğu için, bugünkü "milli varlığı" Osmanlı'nın kurucu çekirdeğine bağlanan, yani "ötekilerden" arınmış bir varlık olarak düşünür ve saf haline geri dönmüş bu özün kurduğu önceki devleti, her ne kadar yeni oluşum onun antitezi olduğunu iddia ediyorsa da, gayet tabiî savunur. Hem önceki devletin kurucu özü hem de yeni devletin öznesi olan "milli varlığı" ortak kılan en önemli özellik, "benzersizlik" özelliğidir. Dolayısıyla diğer tarihsel varlıkları belirleyen koşullar, etkenler ve belirleyenler, Türklük kavramıyla izah edilen özü belirlemek ve etkilemek durumunda değildir. Her tarihsel varlık kendine has koşulların, özellikle de kendi kültürel özelliklerinin bir ürünüdür. Bu anlayışta Alman tarihselciliğinin bütün özelliklerini buluruz. Dolayısıyla nasıl Cumhuriyet'in kuruluşu, daha önce benzeri görülmemiş ve kendisi öteki mağdurlara "örnek" olmuş bir etkinliğin meyvesi olarak kurgulanıyorsa, Osmanlı tarihçiliği de Osmanlı idare, toplum ve kültür yapısına aynı benzersizliği atfetmiştir. Bu nedenle klasik Osmanlı tarihçiliği, dünya-tarihsel açıklamaların peşindeki her türlü tarih felsefesinden ve kuramdan uzak durmuştur. Bu tarihçi "hastalığından" kurtulabilmiş akademisyen tipi yeni yeni ortaya çıkmaktadır.

Buna bağlı olarak tarihyazıcılığının ilk reddettiği kuramsal yaklaşım, Osmanlı'nın feodalliği tezi olmuştur. Buna bağlı olarak "milli devlet"e doğru ilerleyen tarih hattı üzerindeki hiçbir tarihsel oluşuma da "feodallik" kondurulmamıştır. Bu tarih efsanesinin merkezinde ise toprakta mutlak devlet mülkiyeti, adil yönetim ve "sınıfsız" korporatist bir toplum unsurları yer alır. Türk tarihyazıcılığında, Cahen gibi ihtiyat kaydına bile gerek duymadan, Selçuklu feodalitesi tezini toptan reddeden tarihçiler arasında Osman Turan başta gelir. Toprakta uygulanan rejimi nesnel koşulların bir ürünü olmaktan çok "hukuki ahkâmın" bir gereği olarak gören (bkz. Turan 1948: 550-1)[2] Turan'a göre (1969: 119-20),

2 Turan'ın açıklamasına bakılırsa, örneğin Osmanlı döneminde Kürtlerle meskûn Doğu Anadolu topraklarında mirî toprak rejiminin uygulanamamasının nedeni, buralarda Türkler gelmeden evvel yerleşmiş, İslâm hukukunun âmir hükümleri gereği özel mülkiyete dokunulamamasıdır.

> ...Türklere mahsus olan [Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde, asırlarca devletin, askerî ve ziraî rejimin, esasını teşkil eden *Mirî* (beylik)] toprak idaresi Selçuklu ve Osmanlı sultanları tarafından bütün toprakların devlet mülkiyetine intikaline sebep olmuş; boy beyleri yerine sultanlar bu âmme mülkiyetini *iktâ* veya *timar* sâhibi beylerin idaresinde devlet hesabına kullanmış; Türkiye'de idarî, askerî, ve hukukî teşkilâtın, ziraî iktisadın temeli olmuştur. Göçebe hukukundan yüksek bir devlet ve cemiyet hayatına intibak ve tekâmül eden bu âdilâne sistem sâyesinde fethedilen Anadolu ve Rumeli topraklarının türkleşmesi mümkün olmuş; başka milletlerde misli görülmemiş bu nizâm toprak aristokrasisi ile topraksız veya esir köylü sınıflarının doğmasına fırsat vermemiş ve dünyada böylece en sağlam ve sıhhatli bir cemiyet meydana gelmişti. İşte Kunlar devrinden gelen [toprağa ait] bu idarî ve hukukî anlayış da ḥâkan ve sultanların babalık vazifeleri arasında mühim bir mevki almış ve cidden "devlet baba" telâkkisini doğurmuştur.

Aynı şekilde Burhan Oğuz da Selçuklu veziri Nizâm-ül-mülk'ün *Siyâset-nâme*'sine istinaden fief-iktâ' özdeşliğini reddeder. Oğuz'a (1988: 313) göre,

> ...Ashtor... "ikta sahibi"ni "feodal lord", "reaya"yı da "vassal"a teşbih ediyor, buna hiç de mecbur değilken. O ise ki "Siyasetnâme" bağıra bağıra "mülk ve raiyyet Sultan'ındır" diye tüm toprağa toplum adına tesahüp eden bir otokrat, devlet sınırlarının her köşesini sıkı denetim altında tutan bir yetkenin varlığını vurguluyor.[3] "Avrupa feodalismi"nde nerede bu yetke? Hangi Fransa, İngiltere, Almanya kralı, kılıcını "başbakan"ının tepesinde tutup koyduğu nizamın bütün ülkede uygulanmasını denetlemiş? Yok böyle bir kral.

Oysa, Nizâm-ül-mülk, Ernst Werner'in söyleyişiyle "İslâm bürokrasi ve ulemâsının başı olarak daha sıkı bir yönetim biçimini oturtmaya" çalışıyor ve Büyük Selçuklu aristokrasisi adına *olması istenen*'i dile getiriyordu. *İstenen* güçlü bir merkezî iktidardı. Hattızâtında varolan böyle bir şeyi istemek mantıken mümkün olmadığından, böyle bir merkezî güç, bürokrasi için varılması istenen bir *ideal durum* olarak anlaşılmalıdır. Bu yolda, Nizâm-ül-mülk tarafından hukuki düzenlemeler de yapıldı. Ancak, Werner'e göre (1986: 51), örneğin Horasan'da Sultan Sancar döneminde, "bu ilkelerin esamesi bile okunmadı."

Akdağ (1950: 323), Doğu'ya yakıştırılan bürokratik devletin soylulaştırılma-

---

Oysa, Turan'a göre, Bizanslılardan fethedilen ve İslâm hukuku hükümlerinin henüz geçerli olmadığı (dâr'ül-harb sayılan) Anadolu topraklarında bu toprak düzeni rahatlıkla uygulamaya konulmuştur. Bu açıklama, nesnel koşulların irdelenmesini es geçerek aşırı derecede bir hukuki indirgemecilik içermesinin yanında, belirli dönemlerde, hem de sıklıkla mirî toprak rejiminin bozulmasını, Beylikler dönemindeki gibi yerel egemenliklerin tesisini, mâlikâne-divânî sistemi gibi ikiz uygulamaların varlığını açıklamak kabiliyetinden de tamamen yoksundur.

3 Osman Turan bile, "... toprakların Selçuklular tarafından devlet mülkü (mirî) haline getirildiğine dair bir kayda rastlanamaz. Nizâmülmülk'ün 'bütün mülk ve reâyâ sultanındır' ifadesi ancak yüksek murakabe sultana yani devlete ait olduğu tarzında anlaşılmak icabeder..." diyor (Turan, 1948: 550). Bu yüzden Turan'ın yorumuna bakılacak olursa Oğuz'un iddiasının sadece ikinci kısmı, yani "sınırlarının her köşesini sıkı denetim altında tutan bir yetkenin varlığı" belirlemesi kabule şâyan olabilir.

yan memurları varsayımını, Selçuklu egemenliği bağlamında "...Selçukî memurların[ın]... yüksek zümrelerini umumiyetle aşiret beyi sıfatını da hâiz olan aristokratların teşkil etmiş bulunduklarını sanıyoruz. Bilhassa *uç beyleri*, büyük bir ihtimalle, hep *boy beyleri* idiler... Selçukî ümerâsı da kuvvetlerini daha çok bunlardan almakta idiler" diyerek reddetmektedir. Akdağ'ın bütün bu tespitlerinin hilafına Osman Turan, toprak idaresi ve hukukunda Selçuklu devrinde başlayan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılına kadar süren "geniş devletçilik siyaset ve zihniyeti" keşfetmektedir (Turan, 1948: 549).

Bir de, Selçuklu devrinde bile "ahengi" bozan bir dış düşmanı bulup-çıkaran tarihçilere rastlanır. Örneğin Anadolu'daki feodalite bu dış faktörün işidir. Bazı tarihçilerin Anadolu'daki Selçuklu feodalitesini Moğol işgali dönemiyle özdeşleştirmesi bu eğilime tanıklık eder. Söz konusu tarihçiler, feodalleşmenin belgesi olarak da *iktâ'* topraklarının *vakıflaşması*nı gösterirler. Bu yorumda göze çarpan ikinci önemli husus, dış dinamiğin aracı olarak askerî nedenlerin gösterilmesidir. Bu savın önde gelen savunucularından biri Mustafa Akdağ'dır. Önceki çalışmalarında (örneğin bkz. 1950) Selçuklu düzeninin *impetus*'u olarak askerî değil ticari nedenleri gösteren ve neredeyse Avrupa anlamında feodal bir metbuiyet ve hiyerarşik yapı görüntüsü çizen Akdağ, sonradan (1979: 36-8) feodalleşmeyi askerî nedenlere bağlayacak biçimde bir desentralizasyon manzarası çizerek, *iktâ*'ın kalıtsal olmaması nedeniyle, mütevelli aile içinde miras olarak aktarılabilen *vakıf* gelirine doğru bir kaçışın olduğunu, özellikle 13. yüzyılda birçok *iktâ*'ın *vakf*'a dönüştüğünü yazmaktadır. *Vakf*'a kaçışın yanısıra bürokrasi mirî arazinin bir kısmını *malikâne* haline getirmiştir. Akdağ, bu durumun devletin askerî gücünü zayıflattığını vurgulamaktadır (Akdağ, 1979: 37-9). Önceki bütün temellendirmelerinin tersine Akdağ'ın feodallik ölçütü, burada görece istikrarlı ve soyut bir merkezî devletin varlığının sarsılmasına bağlanıp darlaşmıştır.

Feodalite tezini zayıflatmaya yönelik bu görüşlere karşılık Fuad Köprülü, Rûm Selçuklu ve Büyük Selçuklu sistemlerinden yola çıkarak, bir "Doğu feodalizmi"-"Batı feodalizmi" ayrımına gitmektedir. Ona göre burada zaman-mekân koşulları "Doğu'ya özgü" bir feodalite doğurmuş olmakla birlikte, toplumsal ilişkilerin temeli *feodal*'dir (Köprülü, 1941). Zaten Köprülü'nün tahlili, hem dönemi hem de sonrası için bir istisna teşkil eder.

Bütün bu açıklamalar, aslında Selçuklu Devleti'nin feodal karakterini çürütmeye yetmemektedir. Zira, hangi görüş dikkate alınırsa alınsın, görülen odur ki, bütün Ortaçağ devletlerinde olduğu gibi, *merkez* ile *çevre* arasındaki gerilimin yönü feodal ilişkilerin kuvvetlenmesini veya zayıflamasını belirlemektedir. Belirli dönemlerde merkezî otorite, kendi vassalları üzerinde tam bir otorite tesis edebilecek güce erişmekte ve merkezî otorite belirli bir süre için bu merkezkaç güçleri ehlileştirebilmektedir. Örneğin Alâeddin Keykûbat dönemi böyle bir dönemdir. Fakat çoğunlukla gözleneceği gibi, iç ve dış dinamikler ile za-

man etkeni merkezkaç güçlerin lehine çalışmaktadır. Zira mevcut temel üretim araçları, teknoloji, ulaşım ve haberleşme imkânları, otoritenin sınırlarını ve genişliğini düzenleyebilmektedir. Kısa zamanda yerel egemenlerin türemesi ve otoritesini tesis etmesi kaçınılmaz olmaktadır. Sultan'a düşen ise daima uzlaşmaya yönelmek olmaktadır. Tarihe sosyolojik bir perspektifle bakan Şerif Mardin (1967: 118), Türk tabakalaşmasının gerçek niteliğini görebilmek için, *merkezci* ilkenin yanısıra, kural dışı olarak sunulan feodal ilişkilerin de hesaba katılması gerektiğini ve buna ilişkin örneklerin epeyce kabarık olduğunu yazmaktadır. Bu örneklerden biri olarak "Selçuklular'dan arta kalan eski beylikleri" ve zâdegân ailelerini göstermektedir.

Osmanlı tarihyazıcılığı ve Osmanlı tarihini çeşitli biçimlerde okumaların yolaçtığı Osmanlı çözümlemeleri de, temelde yukarıda anılan esaslara dayanan bir kaç genel kabule dayanmaktadır. Üretim tarzı alanında ve Osmanlı ekonomisi ile toplumsal yapısı konusunda yapılan tartışmalar, büyük ölçüde bu kabullerden yola çıkmaktadır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

1) Osmanlı klasik çağı, merkeziyetçi bir idari yapı ve feodal olmayan bir üretim tarzı göstermekte ve esasen "Tımar Sistemi"ne dayanmaktadır.

2) Osmanlı toplumsal yapısının feodalleşmesi ve ademimerkezileşmesi, klasik çağın ardından ortaya çıkmıştır. Geleneksel tarihyazıcılığı, Osmanlı için "yeni" olan bu oluşumda başlıca etken olarak "Tımar Sistemi"nin (toprak düzeninin) bozulmasını gösterirken Dünya Sistemi yaklaşımına dayanan açıklamalar, özellikle ademimerkezileşmeyi Osmanlı ekonomisinin Kapitalist Dünya Sistemi'ne (parasal ekonomiye) eklemlenmesi sonucunda ortaya çıkan nakit ihtiyacının ve devletin üretim üzerinde global denetimini yitirmesinin eseri saymaktadır (Örn. bkz. Genç, 1975; Kasaba, 1988).

Bu açıklama tarzlarının temelinde yatan sayıltı, ortaçağın ve erken modern çağın siyasal oluşumları ile bugünün ulus-devletleri arasında, siyasal ve ekonomik örgütlenme bakımından bir koşutluk olduğunun düşünülmesi ve ulus-devletin karşılığı olan o günün herhangi bir siyasal varlığının monolitik bir yapı olarak anlaşılmaya çalışılmasıdır. Dünyada tarihyazıcılığına sinmiş ve uluslaşma döneminden kalma bu ulusmerkezci bakışın yanında, Türkiye için ayırıcı bir özgüllük olarak tespit edebileceğimiz olgu, Türk tarihyazıcılığındaki merkezî ve feodal olmayan Osmanlı tasarımını esas alan mitostur. Bu mitos, siyasal görüşü ve toplum projesi ne olursa olsun, hemen hemen bu konuda kafa yoran her tarihçiyi yahut sosyal bilimciyi belli ölçülerde etkileyen ve bu etkinin tarih yazımlarına ister istemez yansıdığı bir metin sorunu olarak önümüzde durmaktadır.

Bu temellendirme, büyük oranda Ömer Lütfi Barkan'ın çözümleme tarzından kaynaklanır. Barkan'ın Osmanlı tahlili, bu alanda, Türk akademyasında kendini izleyen tarih yazıcılığının başvuru kaynağıdır ("*Fons dictorum historiae*"). Barkan'ın anlama araçları, hukuki indirgemeciliğin yanında, aşırı bir za-

mansal ve mekânsal genellemeyi içermektedir ve bu genellemenin sınırı Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırına gelip dayanmaktadır. Barkan'ın şu sözleri bu eğilimin tipik bir göstergesidir (Barkan, 1980b: 725):

> Osmanlı İmparatorluğu'nda, köylüye ve köylünün üzerinde çalıştığı toprağa ait bazı hüküm ve kanunların tetkiki, bugünkü Türk köylüsünün içinde bulunduğu "zirai bünyeyi" izah edecek sosyal ve ekonomik oluşların tarihte inkişaf ettikleri hukukî muhiti göstermek itibariyle cazip ve bâkir bir mevzudur...

Barkan, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak sisteminde farklı birtakım uygulamalar bulunmakla birlikte, sistemin içindeki her türlü versiyonda ortak olan bir "çiftlik" esasına dayandığını söylemektedir. "Çiftlik"e dayalı bu sistemin çekirdek işletmesi de "Reaya Çiftliği"dir (Barkan, 1974b: 362; 1980c: 789):

> Osmanlı İmparatorluğu'nda, ...memleket arazisinin büyük bir kısmı, müstakil bir köylü işletmesine yetecek büyüklükte olmak üzere, her yerin hususiyetine göre ayrıca hesap edilerek, reaya çiftlikleri halinde, birtakım parçalara bölünür ve bu çiftlikler, onları işleyebilecek durumda olan çiftçilere tapu bedeli denilen bir peşin kira alınıp, daimî ve irsî bir nevi kiracılık mukavelesiyle, bütün olarak terkedilirdi. Bu suretle devlet topraklarından ayrılan çiftliklerden biri (veya yarısı) kendisine verilmiş olan... köylü bu toprakları işlemekle mükellef tutulurdu.

Söz konusu çiftlik, Kanunnâmelerde tanımlanmış ve Barkan'a göre bu tanımlama çerçevesinde varlığı devlet tarafından güvence altına alınmıştır; Devlet, kendi bekası bakımından bu işletme biçimini korumaktadır (Barkan, 1980c: 791-2):

> ...Müstakil küçük çiftçi işletmelerinin dağılıp parçalanması ve netice itibariyle, bir kısım köylünün topraksız kalmasına mukabil, diğer bir kısım toprakların zenginlerin elinde toplanması gibi, köylülerden birçoğunun vergi verme kabiliyetini azaltacak olan uygunsuzluklar, devlete ait topraklar üzerinde bir kiracı vaziyetinde yerleştirilmiş olduğu farz ve kabul edilen çiftçilerin tarlalarını istedikleri gibi tasarruf edemeyeceklerine ait bir hukukî prensibin ve maliye sisteminin icaplarına uygun olarak, caiz görülmüyordu. Kendi vasıtalarıyla kendi tarlası üzerinde çalışan müstakil köylü işletmeleri imparatorluk için çok verimli bir vergi mevzuu teşkil ettiği kadar, siyasî ve içtimaî bir gaye olduğu için bu işletmelere ait olan çift resminin serbest satış ve hudutsuz bir vesayetle intikalde toprağın parçalanması neticesi olarak kaybolması tehlikesinin, parça halinde toprak alım ve satımının menedilmesi için en büyük bir sebep olduğunu kanunnâmeler zikretmektedir... Bulunduğu yeri gelişigüzel terketmek ve çiftliğini bozarak, başka işle meşgul olmak hürriyetinin birtakım kayıtlara tabî tutularak âdeta menedilmiş olması ve mirî arazi zerinin parça halinde tarla satışını ve İslâm miras hukukunun parçalayıcı tesirlerini bertaraf eden aslî bazı kaideleri, reaya çiftliklerini hep bu gibi parçalanma tehlikelerine karşı müdafaa edecek bir görüş ve anlayışla vazedilmiş bulunmaktadır.

Barkan, bunun dışında, "hassa çiftlikleri"nin ve "askerî vazifelere bağlı çiftlikler"in varlığından söz etmektedir. Hassa çiftliği, Batı Avrupa'da görülen "malikâne" toprağının bir benzeri olup tımar sahibinin, vergisinin toplanması için kendisine tahsis edilmiş dirlik içinde, kendi giderlerini karşılamak ve askerî yükümlülüklerini yerine getirebilmek için *şahsen* tasarruf ettiği ve genellikle *ortakçılık* yoluyla işlettiği belirli bir kısımdan meydana gelmektedir. Fakat Barkan'a göre (1980c: 792), her ne kadar statüsü "malikâne"yi andırsa da

> ...bu nevi tarla, çayır, bağ ve değirmenleri sipahinin mutlak mülkü addetmek imkânsızdır; çünkü sipahi bunları kimseye satamaz. Satsa bile, bu satış ancak kendi zamanı için muteber tutulmakta ve kendisinden sonra gelen sipahi tarafından bu gibi satış muameleleri feshedilebilmektedir. Bu suretle bu nevi hassa çiftliklerle bağ, bahçe ve çayırlar, bazı tımarların tetimmatından olarak ve kılıç yerine bağlı demirbaşlar veya makam maaşları şeklinde hususî vaziyetlerini muhafaza etmekteydiler

demektedir. Sipahi tımarlarından ayrı olarak, bazı padişah haslarına ve bazı büyük vakıflara ait hassa çiftliklerinin, standart tımar hassa çiftliği boyutlarını hayli aştığı ve verimli bazı arazileri işgal ettiği de görülmektedir. Bu geniş çiftlikler, ortakçılık usulüyle işletilmekte ve "ortakçı" ya da "ellici" toprağı olarak anılmaktadır. Üçüncü bir çiftlik tipi ise "askerî vazifelere bağlı çiftlikler"dir. Bu türden toprakları tasarruf eden çiftçiler, belirli askerî görevleri de yüklenmişlerdi ve bu görevleri gereği, sefer zamanlarında orduya katılırlardı. Bu nedenle her türlü vergiden muaf tutulmuşlardı. Bu özellikleri nedeniyle bu çiftlikler ayrı kurallara bağlanmış ve farklı biçimlerde tasarruf edilmişlerdi (Barkan, 1980c: 793).

İşte klasik Osmanlı tarihyazıcılığının "ayırıcı bir özellik" olarak bütün Osmanlı klasik çağını belirlediğini öne sürdükler Tımar sistemi, bu çiftlik esasına dayanmaktaydı. Barkan (1974a: 286 ve 1980d: 805), tımarı şöyle tanımlar:

> Osmanlı İmparatorluğu'nda geçimlerini veya hizmetlerine ait masrafları karşılamak üzere bir kısım asker ve memurlara, muayyen bölgelerden kendi nam ve hesaplarına tahsil selâhiyetiyle birlikte tahsis edilmiş olan vergi kaynaklarına ve bu arada bilhassa defter yazılarındaki senelik geliri 20,000 akçeye kadar olan askerî dirliklere verilen isimdir.

Barkan ve bu geleneğin izleyicilerinin (örn. İnalcık, 1955)[4] yorumuna göre tımara ayrılmış toprakların rakabesi devlete aittir, yani bu topraklar doğrudan doğruya devlet mülküdür. Tımarlı sipahinin statüsü, sadece devlet gelirlerini toplayan, devlet adına tımarın büyüklüğüyle oranlı bir sayıda asker besleyen

4 İnalcık, Osmanlı toprak düzeninin (toprakların devlete ait olduğu tımar sisteminin), daha önce İslâmî geleneğin hâkim olmadığı ve köylü mülkiyetinin bilinmediği fethedilen Balkan ülkelerinde kolayca uygulanabildiğini, İslâm bölgelerinde ise bu konuda pek başarılı olunamadığını söylemektedir (age.: 221-2).

bir "devlet memurluğu"dur. Barkan, tımar sistemindeki "rakabe"yi, tımar sahibinin toprak üzerindeki egemenlik durumunu ve işlevini şöyle açıklıyor (Barkan, 1980d: 817-8):

> İmparatorluk devrinin sipahi timarında timar sahibi, bazen "sahib-i arz" ismini de taşımış olmasına rağmen, ne timarı dahilindeki toprakların, ne de bu toprakları işleyen köylünün toprak sahibine veya devlete vermekle mükellef bulunduğu hak ve resimlerin mülkiyetine sahip değildi. Ancak, muayyen hizmetleri yaptığı müddetçe devlete ait çeşitli vergileri kendi nam ve hesabına toplamak hakkından faydalanabilirdi. Bu faydalanma hakkı, vazifeye bağlı bir "maaş" mahiyetinde olup timar sahibinin mülkiyetine giren ve bu sıfatla satılması, vakfedilmesi veya miras olarak intikali mümkün bulunan bir mülk-gelir mahiyetini arzetmezdi...

Toprakların mülkiyetinin devlete ait olması ve bunu gözeten merkezî bir devletin varlığı yanında, Osmanlı sisteminin özgüllüğünü niteleyen ikinci bir özellik olarak tımar topraklarının "ilke olarak" veraset yoluyla bir sonraki kuşağa intikal etmemesi gösterilmektedir (bkz. Beldiceanu, 1985: 70, 99). Tamamıyla Osmanlı yönetiminin kendi iktidarının bekası için *olması gereken* saydığı ilkeleri yansıtan *devlete ait* belgelerden istihraç edilen ve uygulamada çoğu zaman uyulmayan bu özellikler, (dar anlamıyla) Avrupa feodalitesinden farklı oluşu göstermek bakımından yeterli sayılmaktadır (bkz. Barkan, 1975; Beldiceanu, 1985: 100-1).

Eleştiri konusu olabilecek ilk şey, bu sistemin tarihsiz biçimde tümelleştirilmesidir. Osmanlı İmpatorluğu'nun iktisadi yapısını ve üretim ilişkilerini neredeyse bütünüyle tarif ettiği düşünülen bu sistem, yukarıda betimlenen biçimiyle sadece "klasik devir" denilen dönemde varolabilmiştir. Ayrıca bu varoluşu, birçok tasarruf biçiminden sadece biri olmak şeklindedir ve bu meyanda bu sistem içinde dahi birçok istisnayı barındırır. Serbest olmayan tımar formu içinde o kadar çok istisna sayılmaktadır ki, bu durum neredeyse istisnaların kural olduğu izlenimini yaratacak ölçüdedir. Örneğin Hıristiyanlara tımar tevcihi bir "istisna"dır (Beldiceanu, 1985: 39, 99) ama İnalcık'ın (1953) ve Gökbilgin'in (1952) yayımladığı belgelerde Osmanlıların fethettikleri Balkan ülkelerindeki eski Rum, Sırp ve Arnavut toprak asillerini -çoğu zaman din değiştirmelerine lüzum kalmadan- tımarlı sipahi haline dönüştürdükleri görülmektedir; kadınların tımar alması yine bir "istisna" idi (Beldiceanu, 1985: 42); bir oğulun babasının tımarını tevarüs etmesi ayrı bir "istisna" idi (Beldiceanu, 1985: 65, 69) ama bu hükmün sıkça çiğnendiğini gösteren çok sayıda örnek vardır hatta 1536 Kanunnâmesi, tımarları miras hakkı olanlar ve olmayanlar diye iki kategoriye ayırmaktadır (Beldiceanu, 1985: 69-71); tımarların bir sipahiye üç yıl için tevcihi kuraldı ama uygulamada pek rastlanmamaktaydı (Beldiceanu, 1985: 67); 1536 Kanunnâmesi'nde bir tımarlının yeni bir tımara yedi yıl geçmeden tâlip olamayacağı hükmü yer almakla birlikte, bu hükmün uygulan-

dığına dair fazlaca örnek yoktur (Beldiceanu, 1985: 67). Bayburd sancağında nökerler, nökerzâdeler ve sipahizâdeler (bu terimler aristokrat ailelerine işaret etmektedir) hem avarız-ı divaniyye hem de avarız-ı örfiyye vergilerinden muaftırlar (Beldiceanu, 1985: 93) vs.

Yukarıdaki tanımlarda vurgulanan devlet erki, sözü edilen dönem için varolması olanaksız bir "ideal tipi" anlatmaktadır. Adeta ulus-devlet formu, ortaya çıkışından üçyüz sene öncesine geri götürülmekte; Alman tarih okulunun devlet fikrine uygun bir devlet formu, ortaya çıkış koşullarının asla varolmadığı yıllar için tarih metinleri içinde inşa edilmektedir. Tımarlı sipahi, çoğu zaman fetih ya da anlaşma yoluyla Osmanlı toprağı haline gelen bölgelerin yerli toprak beylerinden nasbedilmiş ve doğal olarak onların aileleri de bu topraklar üzerindeki hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir. İnalcık'ın (1952, 1953) yayımladığı belgeler, Balkanlardaki aristokrat ailelerinin nasıl *tımarlı* haline geldiklerini ve tımarların aile içinde tevarüs edildiğini kanıtlamaktadır. Kürt bölgeleri ve Doğu Anadolu'nun Osmanlı yönetimine girmesinden sonra, İdris-i Bitlisî'nin yaptığı idari düzenlemede eski Kürt egemenleri önceki konumlarını korumuşlardır; Osmanlılardan aldıkları belgelerle "hükümet" veya *yurtluk-ocaklık* yahut "Ekrad Beyliği" statülerinde kendi "özerk" bölgelerinde hanedanlar halinde hâkimiyetlerini sürdürmüşler ve burada Osmanlı yönetimi ile Kürt beyleri arasında bir tür vassal-süzeran ilişkisi geçerli olmuştur (bkz. van Bruinessen, 1991: 191-5; Yalçın-Heckmann, 1991: 49-50; Köhler, 1989: 30-2; Ayr. bkz. *Şerefnâme*). 16. yüzyılın başında Osmanlıların "Çıldır Eyâleti" haline gelen Samtske Ermeni Prensliği'nin yöneticileri "Beylerbeyi" ünvanını almışlardır; bir süre sonra bu eyaletin sınırları içinde kalan Kürt sancakları özerkleşmiştir (van Bruinessen, 1991: 194). Keza, Ramazanoğullarının toprakları Osmanlıların eline geçince, Ramazanoğlu beylerinin doğrudan doğruya vali nasbedildikleri *Mühimme* defterlerinden anlaşılmaktadır (bkz. Ener, 1968).

Bu örneklerde de görüldüğü üzere, "topraklar üzerinde devletin rakabesi", "devletin merkezîliği" ve "merkezin mutlak otoritesi" temaları, bütün tarımsal formasyonlar ve imparatorluklar gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da bir görüntüden, giderek günün ideolojik ihtiyaçlarına göre kullanılan bir mitostan ibarettir ve bu görüntünün arkasında yerli toprak beylerinin devamı ve/veya İmparatorluğun başlangıçtaki fetihçi otoritesi dolayımıyla taşralarda yerleşikleşen toprak aristokrasilerinin egemenleşmesi söz konusudur.

Bir kere, İmparatorluk sistemine özelliğini verdiği söylenen "Klasik" devirde bile, İmparatorluk topraklarında uygulanan toprak tasarruf biçimleri içinde tımara ayrılmış arazi, % 50 oranını hiç geçmemiştir. 1527-1528 mali yılına ait rakamlara bakıldığında bütün İmparatorluk gelirleri içinde padişah hasları dışında kalan haslar ile tımarların oranı sadece % 37'dir. Üstelik "diğer haslar" ("Serbest Tımarlar") kalemi içine çoğu sonradan mülkleşen ve vakıflaşan birçok büyük çiftlik girmektedir. Padişah haslarının yıllık gelir içindeki payı ise % 51'dir.

Padişah, adeta en büyük toprak beyidir; bir tür *grand duke*'dür. Tımar gelirlerinin padişah hassı gelirlerini aştığı yerler, sadece Anadolu, Karaman, Zülkadriye, Rum ve Diyarbekir vilâyetleri olup, sözü geçen vilâyetler İstanbul'a görece yakın, dolayısıyla denetimi ve müdahalesi mümkün yerlerdir. Ayrıca kağıt üzerinde Diyarbekir (Kürdistan) vilâyetinde tımar geliri oranı yüksek görünmekle birlikte, buradaki tımarların neredeyse tamamı, zaman zaman *hükûmet* diye de anılan ve yöredeki beylerin mutlak kontrolündeki *yurtluk-ocaklık* aşiret topraklarıdır. Karaman vilâyetinde benzer bir ayrıcalıklı durum saptanmıştır. Yapa aşiretinin reisi olan Akşehir subaşısı, diğer tımarlı sipahiler gibi sefere bizzat katılma yükümlülüğünden muaf tutulmuştur (bkz. Beldiceanu, 1985: 81). Buradaki toprakların niteliğini, bölgede tımar başına ortalama yıllık gelirin bütün imparatorluk ortalamasının iki katından fazla oluşu kısmen işaret etmektedir.

Üçüncü bir tımar şekli, *Yurtluk-Ocaklık* usulüdür. Bu tasarruf şekli, daha çok Kürdistan, Doğu bölgeleri ve göçebe aşiretlerin yoğun olarak bulunduğu yerlerde uygulanmıştır. Osmanlı egemenliği bu bölgelere yayıldığında, bölgedeki emir ve aşiret beylerini vassalleştirerek, yine seferlere aşiret gücüyle katılmak şeklindeki bir askerî hizmet karşılığında onların egemenlik alanlarını tanımıştır. Sipahi tımarı, has ve zeametlerden farklı olarak, "...bu gibi timarların sahipleri gelişigüzel azl ve nasp edilemediği gibi, ölüm ve hatta ihanet vukuunda da yurtlarının, oğullarına veya akrabasına verilmesi lâzım gelirdi" (Barkan, 1980d: 819). İ. Hakkı Uzunçarşılı'nın yayımladığı *Kânûn-i Osmânî Mefhum-i Defteri Hâkânî*'de bu tımarlara dair şöyle denilmektedir (bkz. Yerasimos, 1980: 141):

> ...Ve bir kısmı dahi itaat ve hizmetleri mukabelesinde bazı aşiret beylerine tayin olunmuştur ki bunlar kavim ve kabile sahibidirler. Tımar ve aşiretlerinin rüsum-ı raiyetleri ve cürüm ve cinayetler ve te'dibe müteallik siyasetleri min küll-il-vücuh bunlara mahsusdur; hangi sancağa tâbiler ise sancak beyleri ile maan sefer eşerler. Birisi fevt olsa yahut edâ-i hizmet etmese tımarı ile mîr aşiretliği oğluna, akrabasına verilür.

Bu tasarruf biçiminde, tasarruf sahibi tek başına aşiret reisi yahut bey olabileceği gibi aşiretin ortak mülkiyeti de söz konusu olabilir. Birinci durum daha çok Kürt aşiretlerinde geçerliyken ortak mülkiyet, göçebelere tahsis edilen *yurt*larda mevcuttur. *Kânûn-i Osmânî Mefhum-i Defteri Hâkânî*'ye göre Kürt aşiret reisleri, aynı zamanda sancak sahibidirler. Böylece aşiret reisi sadece toprağın mutlak hâkimi olmakla kalmayıp bir de yerel mülkî amir olmaktadır.

Bir başka tımar şekli *Mülk Tımarları*'dır. Osmanlı siyaseti, bu gibi mülklerin zamanla sipahi tımarı şekline dönmesini sağlamak amacını gütmüş, zorunlu hallerde de bunlara dokunulmamıştır (Barkan, 1980e: 897-902).

Klasik tımarlar dışında, toprak sistemi içinde yer alan iki tür tasarruf biçimi daha vardır. Bunlardan biri *Malikâne-Divânî* sistemidir. Bu tasarruf tarzına göre mülk, iki ayrı elde tasarruf edilmektedir. Her temlik'in biri "malikânesi"ni, di-

ğeri "divânîsi"ni tasarruf eden -kuramsal- iki mutasarrıfı vardır. Defterin tayin ettiği duruma göre, malikâne hissesini ya da divânî hissesini tasarruf eden birden fazla kişi de bulunabilmektedir. Malikâne sahibi, "...topraktan ve toprak üzerinde yaşayan köylüden alınan her türlü verginin sahibi olmayıp, sadece toprağın kuru mülkiyet hakkı..."na sahiptir. Mülkiyetine sahip olduğu toprakların üzerinde yaşayan köylüden belli bir miktarda toprak kirası isteme hakkını haizdir. "Malikâne hissesi" denilen bu payın dışında, yine aynı topraktan elde edilen ürünün belli bir kısmı "divânî hissesi" olarak, aynı toprakların "tımar" hakkını elinde bulunduran sipahiye verilmektedir (Barkan, 1980a: 154-5). Artık ürünün mülk sahibi ile tımarlı sipahi arasındaki paylaşımı "öşür" üzerinden olmaktaydı. Divânî hissesi, genellikle bu dilimin büyük kısmını oluştururdu (Barkan, 1974c: 486). Bu sistem, Selçuklu döneminin "mülkleşmiş" toprakları karşısında bir ara çözüm olarak düşünülmelidir (Yerasimos, 1980: 143). Nitekim, bu tür temliklere, Selçuklu devletinin merkez (çekirdek) bölgesini teşkil eden ve Selçuklu ilâ Moğol aristokrasisine ait büyük mülklerin yoğun olarak bulunduğu Sivas, Amasya, Tokat yörelerinde (Rûm vilâyetinde) sıklıkla rastlanmaktadır (Barkan, 1980a: 158-63).

İkinci farklı tarz olan *temlik* ve *vakıflar* üzerinde ise mâlikin veya vakfedenin tam mülkiyet ve tasarruf hakkı vardır. Bu mülklerin sahipleri, onları alma-satma, vakfetme, miras yoluyla bırakma, parçalama, kız çocuğuna "cihaz" yoluyla terketme gibi bütün mülkiyet haklarını kullanabilirlerdi. Barkan (1980f: 253), "mülk sahiplerinin hakları mutlaktır..." demektedir. Ayrıca hangi amaçla olursa olsun mülk topraklarına hiçbir devlet memuru giremezdi. Zira temlikler, "bilcümle hukûk-ı şer'iye ve rüsûm-ı örfiyesiyle ve serbestiyet üzere" kaydıyla yapılmaktaydı. Mülkler üzerinde devletin idari ve mali denetimi mümkün değildi (Barkan, 1980f: 253-4).

Bütün bunlardan yola çıkarak, Osmanlı İmparatorluğu çözümlenirken dile getirilen merkezî devletçi yapı yakıştırmasının, sadece, bir tarihsel mitostan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Daha ileri giderek, bütün kapitalizm öncesi yapıların, Osmanlı İmparatorluğu da dahil olmak üzere, iktidarın merkezi ile çevrenin egemenleri arasındaki bir çelişkinin ürünü olduğunu, bir "devlet" sürekliliği arzeden yapıların bu iki unsur arasındaki uzlaşmanın ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Bütünleşmiş pazara dayalı olan yahut böyle bir pazarı varsayıp bunu zorlayan merkezî devlet, hiç kuşkusuz kapitalist üretim ilişkilerinin bir sonucudur; sonucudur, çünkü son tahlilde kapitalist üretim ilişkileri, üzerine bindiği teknoloji, iletişim ve ulaşım olanaklarının da yardımıyla, bu sonucu zorlar ve kolaylaştırır. "Yerel aristokrasinin ortaya çıkmasıyla Bâbıalî'nin otoritesinin yok olduğu ve bu durumun İmparatorluğu çözülmeye götürdüğü varsayımına dayanan geleneksel Osmanlı tarihi yaklaşımı bu "istisnalara" bakılırsa, oldukça kuşkulu duruma düşmektedir. Osmanlı yönetiminde belirli derecede bir ademimerkeziyet daima olmuştur ve bu aslında onu ayakta tutan esas-

lardan biridir. İdari merkezîliğin ya da ademi merkezîliğin kendi içinde siyasal ya da iktisadi yapının güçlü yahut zayıf oluşunun göstergesi olmadığını akılda tutmak gerekmektedir..." (van Leeuwen, 1994: 16).

"Sol" tarihçilikte özgücü eğilim

Akademik Türk tarihyazıcılığının devleti öne çıkarıp fetişleştiren, hukuki indirgemeci hatta nominalist tavrı, 1960'larda gelişen ve büyük ölçüde Marksizmden etkilenen iktisat tarihçiliği tarafından tevarüs edilmiş, devletçi tarihçiliğin özgücü/kültürcü aksiyomları tartışılmadan kabul edilmiştir.

1930'lara kadar Cumhuriyet ideolojisi bakımından dikkate alınmayan Osmanlı toplumsal ve iktisadi tarihi, bu tarihlerden itibaren, özellikle dünya ekonomik bunalımının ardından, ekonomik alandaki geri kalmışlığın anlaşılması ve değişmenin dinamiklerinin araştırılması bakımından resmî tarihçiliğin ilgi alanına girmiştir; zira Cumhuriyet Türkiyesi'nin sorunlarının kökeni olarak Osmanlı toplumsal yapısı görülmekteydi (İnalcık, 1995: 18). Bu bakış açısı, günümüze kadar bütün Marksçı tahlillere de sinmiştir.

Gerçi, Durkheimcı sosyolojinin etkisiyle 20. yüzyılın başında bazı toplumsal tarih çözümlemelerine girişildiği de gözlenmektedir. Bunlar arasında en ciddi sayılabilecek olanı, Mehmed Ali Şevki'nin 1919'da *Meslek-i İctimaî* dergisinde yayımladığı "Osmanlı Tarihinin Ilm-i İctima ile İzahı" başlıklı makalesidir. Bu makalede Mehmed Ali Şevki Bey (1968: 35-42, 47) Osmanlıların göçebe-çoban bir kökene sahip olduğunu, bu nedenle tarımcı toprakları istila eden bütün göçebe-çobanlar gibi Osmanlıların da istila ettikleri ülkelerde ekonomi, ticaret ve iş hayatının içine giremeyerek, bir "tımarlı sipahi" örgütüne bürünmek suretiyle kılıç hakkına bağladığı vergiyle yaşadığını ve yerleşik iktisadi ve toplumsal hayatın üstünde ancak bir baskı gücü olarak kalabildiğini söylemektedir. Bu "tımarlı sipahi" örgütü, yerli tarımcıların üzerinde kılıç hakkıyla egemenlik kuran ataerkil yapının (aşiretin) başının adıyla anılır: Osmanlı devleti. Bütün toprakların sahibi bu devlettir ve bu topraklar padişahın başkanlığında bir asker aristokrasisince yönetilir. Bu sipahiler, aynı zamanda tarımla uğraşanları saldırılardan koruyarak üretimin huzurunu ve istikrarını sağlamaktaydı. Sipahi örgütünün tarımcıları geniş yetkiyle ve ademimerkezîliğe dayanan bir ilkeyle bölge ihtiyaçlarına göre yönettikleri yerler en parlak ve başarılı dönemlerini yaşamışlardır. Mehmed Ali Şevki'ye göre (1968: 42) Doğu ile Batı arasındaki en esaslı fark, Osmanlılarla Romalıların hâkimiyet anlayışları karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır. Türk fatihleri için toprakla uğraşmak aşağı bir iştir; en büyük övünç kaynağı ise savaşçılık ve onun gereklerini iyi yapmaktır. Oysa Romalılar için en büyük övünç iyi tarımcı olmaktı.

Durkheim, Weber ve Marx'ın etkisi altında sosyolojik müdahaleye uğrayan tarihyazıcılığı, Osmanlı tarihinin "mitolojik" tahlilinden ve Cumhuriyet ide-

olojisinin onu "kötü ve geri yönetim"e indirgeme eğiliminden kurtulmaya çalışan ciddi bir çaba içindedir. Ancak, dünya içindeki pozisyonun getirdiği koşullar ve ideolojik hedefler, çoğu zaman bu tür tarihyazıcılığını yukarıda anılan klasik tarihyazıcılığı ile aynı öncülleri paylaşmaya itmiştir.

Bu nedenle özellikle Kadro grubu içinde yer alan bir kısım tarihçi, dönemin yükselen paradigması olan Marksizmin etkisi altında bir Türkiye tahlili denemesine girişmiştir. Bunların başında, genel paradigmaya uymayan bir örnek olarak, İsmail Hüsrev Tökin gelir. Tökin (1934: 152), Osmanlı tarihini "padişahların sergüzeştlerini nakletmek"ten kurtarmak gerektiğini ve bunun yerine Osmanlı tarihinin toplumsal yönlerinin araştırılması zaruretini vurgulayan ilk Türk araştırmacısıdır (İnalcık, 1995: 19).

Tökin (1934: 153), Osmanlı toplumsal yapısına "damgasını vuran tek ve hâkim" düzenin "derebeylik nizamı" olduğunu söylemektedir. Tökin'e göre (1934: 154), "derebeylik nizamı", çerçevesini W. Sombart'ın çizdiği vechile, zengin ve egemen bir sınıfın kendi ihtiyaçları için gereken ürünü, kendi işletmesinde ve toprağında zorla hükmedip sahiplendiği kol emeği yoluyla sağlamasıdır. Tökin'e göre (1934: 155-6) Avrupa'da uygulanan "derebeylik" sisteminde derebeyi, toprağın mülkiyetine sahip olan derebeyinin ancak ürünün belli bir kısmına el koymakla ve belirli dönemlerde angarya mükellefiyetini temin etmekle ilgiliydi. Bu bakımdan köylünün ve vermekle yükümlü olduğu emtia ve emeğin hukuki statüsü önemli değildi. Bu hukuki çerçeve Avrupa'da birçok şekle büründüğü gibi, Osmanlılarda da "...derebeylik rejimi haricî vasıfları itibarile kendi içinde muhtelif şekiller almıştır... Osmanlı imparatorluğunun mütenevvi cemiyet çehresi üstünde başlıca üç tip derebeyliğinin mevcudu tesbit etmek mümkündür. 1- Sipahi derebeyliği. 2- Ruhanî derebeylik. 3- Hususî derebeylik" (Tökin, 1934: 157-8).

Tökin (1934: 159-61), Cumhuriyet ideolojisinin resmî tarih görüşünü de bu bakımdan eleştirmektedir. Buna göre,

> "...[d]irlik arazisinde bulunan köylüler topraklarına da tapu mutasarrıftırlar. Sahibi arz [sipahi] varidatı devlet tarafından kendisine tahsis olunan araziye bir çiftlik, bir malikâne gibi tasarruf edemezdi. Tarihçilerimiz toprak münasebetlerinin bu şekline bakarak köylünün hür ve toprağa istediği gibi mutasarrıf olduğu kanaatine varmışlardır. "Türk tarihi tetkik cemiyeti"nin tarihinde de şöyle deniliyor: "Türk arazi rejiminde toprak bizzat ekip biçenin mülkiyetinden alınmamıştır; has ve zeamette yaşıyan halk hürdü, has ve timar erbabının esiri (serf) değildi..." Hakikaten zahiri şekli itibarile vaziyet böyle idi. Köylü hür görünürdü... Fakat sipahi ile köylü arasındaki içtimaî-istihsal münasebetlerine bakarsak vaziyetin hiç te böyle göründüğü gibi olmadığını müşahade ederiz. Köylü müstakillen çalıştığı ve vergisini verdiği halde hür değil, sahibi arza zecren tâbi kılınmıştı (...) [S]ipahi dirliğinde yaşıyan köylü sipahiye derebeylik hukuk rabıtalarile yani cebren bağlanmıştır. Köylünün hürriyeti ancak bir lâfızdan ibarettir. Bu ise derebeylik rejiminin en esaslı vasfıdır.

Böylelikle 1930'lardan itibaren Türk tarihyazıcılığının Osmanlı toplumsal yapısına bakışında iki ana eksen oluşmaya başlamıştır. Birincisi Tökin'in eleştirdiği ve akademik tarihçiliğin genel olarak deruhte ettiği "özgücü" tavır, ikincisi ise Marksçı kavramlardan etkilenen ya da bizzat Marksçı bir bakış açısını benimseyen "feodalci" eksen. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından "sosyalistleşen" Balkan ve Doğu Avrupa Osmanlı historiyografisinde Stalinci tarih görüşü doğrultusunda Osmanlı İmparatorluğu geçmişlerini "feodal" olarak nitelendirme eğilimi (bkz. İnalcık, 1995: 20-41) ve ulusal tarih yazıcılıklarına sinen milliyetçi temanın Osmanlı'yı sömürgeci-feodal bir dış güç olarak değerlendirmesi karşısında, Türkiye'de tarihyazıcılığı Osmanlı'nın "Avrupa gibi" feodal ve zorba bir egemenlik anlayışına ve uygulamasına sahip olmadığını, aksine "hoşgörü"ye dayanan bir egemenlik anlayışıyla fethettiği Balkan ve Doğu Avrupa ülkelerinde mevcut "feodalite"yi tasviye ettiğini öne süren bir tavrı benimsemiştir. Modern Türk tarihyazıcılığının savunmacı karakteri buna uygundur. Bu yüzden özellikle 1960'tan sonra, "feodalite" tezine Türkiye'de sadece sosyalist çizginin sahip çıktığı görülmektedir.

1960 sonrasında sosyalist düşünürlerden Osmanlı çözümlemelerinde feodaliteye vurgu yapanlar arasında, özellikle 1960'ların polemikleri dikkate alındığında, İlhan Erdost'u ve Behice Boran'ı anmak gerekmektedir. Behice Boran'a göre (1968: 5-6) feodalitenin üç ana özelliği vardır. Bunlardan ilki paranın bir değişim aracı olarak varlığıdır. İkincisi, toplumun dayanağının toprak mülkiyeti ve ondan elde edilen rant oluşudur. Toprakta mülkiyet devlete ait ya da özel ellerde olabileceği gibi, rant da öşür, aynî rant veya angarya biçiminde olabilmektedir. Feodalitenin üçüncü özelliği emeğin toprağa bağımlılığıdır. Teknoloji bakımından bu toplum tipi organik enerjiye, onun dönüştürüldüğü aletlere ve geleneksel teknik bilgiye dayanmaktadır. Bu ana özellikler bakımından Avrupa ile Osmanlı toplumu arasında bir fark yoktur. Boran (1962), Avrupa ile Osmanlı toplumunu ayıran özelliğin Osmanlı'daki "merkezî feodalite" olduğunu söylemektedir. Boran, "merkezî feodalite" derken, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî yapısına dikkat çekmektedir.

İlhan Erdost'a göre, Osmanlı toplumsal yapısında üreticiyle toprak sahipleri arasında, Malikâne-Divanî, Ortakçı kullar ve Timar rejimi olmak üzere üç tip ilişki vardır ve bütün bu ilişki formlarında reaya özgür köylü değil, serf niteliğindedir. Osmanlı sistemini Avrupa'dan farklı kılan, burada birbirinden bağımsız feodal beylikler yerine bütün topraklar üzerinde özgür olmayan bu köylüyü sömüren tek bir feodal ailenin, sarayın, oluşudur.

1960'larda başlayan ve Osmanlı toplumsal yapısını feodalite dışı kavramlarla açıklama çabasının bir ürünü olan ikinci Marksist yaklaşım, ATÜT kavramı çevresinde oluşmuştur. Bir açıklama aracı olarak ATÜT kavramının öne çıkması, 1939-41'de *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*'nin Moskova'da ilk kez yayımlanmasıyla mümkün olmuştur. Kitap 1953'de Berlin'de yayımlan-

mış ve 1956'da İtalyanca'ya çevrilmiştir (Hobsbawm, 1978: 9). Kitabın Fransızca çevirisi 1967'de ve Hobsbawm tarafından İngilizce çevirisi 1964'de yapılmıştır. Kitap Türkçe'ye 1967'de Mihri Belli tarafından *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri* başlığıyla çevrilmiştir (İnalcık, 1995: 41). İzlenebileceği gibi Marksçı kuram içinde ATÜT kavramlaştırmasının gündeme gelmesi oldukça geç olmuştur. Dolayısıyle bu kavramın kuramsal yorumlarına ilişkin tartışmalar da geç tarihlidir. Bunlardan en önemlisi Godelier'nin çalışmasıdır. Godelier'nin kitabı Türkçede tanıtılmış olmakla birlikte (bkz. Hilâv, 1970), çevirisi 1974'de *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Marksist Şemalara Göre Toplumların Evrimi* adıyla Attilâ Tokatlı tarafından yapılmıştır. Türkiye'deki feodalite dışı Osmanlı çözümlemelerinin bir kaynağı bu kuramsal tartışmalar iken, ikinci önemli kaynak akademik tarihçiliğin Osmanlı toplum yapısı çözümlemesine dayanan özgücü değerlendirmeler olmuştur. Bu bakımdan Kemal Tahir, Hikmet Kıvılcımlı, Mehmet Ali Aybar ve Niyazi Berkes anılmalıdır.

Kemal Tahir, 1967'de yayımladığı *Devlet Ana* ve *Yorgun Savaşçı* romanlarında bu tezi işlemektedir. Kemal Tahir (1967a: 141-4) *Yorgun Savaşçı*'da "Gâvur Doktor"un ağzından, Osmanlı'nın neden feodal olamayacağını uzun uzun anlatmakta; *Devlet Ana*'da ise (1967b) Osmanlı devlet anlayışını "kerim devlet" kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Osmanlı düzenine rengini veren "kerim devlet", esirgeyen ve koruyan, insanlara eşit ve şefkatle davranan bir devlet modelidir. Bu devlette sınıfsal sömürü yoktur, dolayısıyla böyle bir devlet insanlar arasındaki sömürü biçimlerinden olan feodal düzenlerle karşılaştırılamaz. Kemal Tahir burada, ATÜT çerçevesinde geri bir toplumsal form özelliği olarak gösterilen sınıfsal çatışmanın bulunmaması durumuna olumlu bir değer yüklemekte ve Doğu toplum tipinin belirleyici özelliği sayılan ve Avrupamerkezci kavrayış içinde demokratik kurumların yeşermemesine neden olarak gösterilen "merkezî devlet" yapısını, içini başka biçimde doldurarak, Osmanlı toplumu için kabul etmektedir.

Dr. Hikmet Kıvılcımlı, İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sinden oldukça etkilenmiştir ve Osmanlı tarihine de bunun ışığında bakar. Kıvılcımlı'ya göre (1989b: 55) Osmanlı Beyliği, Moğol ve Türk oymaklarının İslâm medeniyetine yaptıkları "göçebe aşısı"ndan ortaya çıkmış bir "tavaifül mülük" (Doğu feodalitesi) devletçiğidir, ama ikinci Osmanlı Devleti Bizans'ı fethedince evrensel bir imparatorluk olmuştur. İkinci Osmanlı Devleti'ni ayakta tutan, kurdukları yeni toprak düzeni, yani Dirlik'tir (Kıvılcımlı, 1980a: 18). Dirlik düzeninin bozulması, Osmanlı Devleti'nin ikinci derebeyleşmesine neden olur; "...Mirî topraklar...en başta padişah gelmek üzere, bütün devlet sınıfları tarafından mukata biçimine sokulup altüst edilir" (Kıvılcımlı, 1989a: 46). Kıvılcımlı, 1967'de *Grundrisse*'yi okuduktan sonra (Ünsal, 1995: 158) bu tezlerini gözden geçirerek *Grundrisse*'deki kavramlara oturtmaya çalışmış ve Osmanlı'daki mülkiyet biçiminin "Asya tipi" olduğunu söylemiştir (Kıvılcımlı, 1980b: 31).

Mehmet Ali Aybar'ın TİP içinde Osmanlı toplum yapısına ve buradan çıkarak bugünkü Türkiye'nin sınıfsal yapısına dair başlattığı tartışma, 60'ların sonunda ortaya çıkan stratejik yol ayrımındaki bir tarafın ("Milli Demokratik Devrim"ciler) entelektüel kaynaklarından biri olmuştur. Aybar (1988: 43), "Osmanlı toplumunu analiz etmek için, Batı Avrupa toplumları örnek alınamaz. Çünkü tarihsel gelişmeleri başkadır..." demektedir. "...Osmanlı toplumunda Devlet başkadır, toplumlar başkadır, üretim başkadır..." Aybar'a göre (1988: 43) Osmanlı'da Devlet sadece sınırsız buyurma gücü olan ve bu gücü mutlak anlamda padişahın temsil ettiği bir yapı iken, Batı'da kıralın iktidarı kısıtlıdır. Osmanlı'da devlet kamu hizmeti de gören bir kuruluş olduğu halde, Avrupa'da devlet gücü "...gittikçe daha çok sınır[lanmış]"tır (Aybar, 1988: 44). Mehmet Ali Aybar (1988: 45),

> ...Batıdaki sınıflar tablosuna bakarsak, bizim toplumumuz için sözde bilimsel tablolar çıkarmanın bir anlamı yoktur. Osmanlı Devleti, ekilen biçilen toprakların sahibidir... Devletin sahip olduğu toprağın rantını ise, Devlete sahip olan sınıfı elde eder (Timar sistemi). Devlete sahip olanlar sınıfı, kent ekonomisini de denetimlerinde tutarlar (Narh, Gedik, v.b.). Osmanlıda egemen sınıfı bunlar oluşturur... Vilâyetlerde Merkezden gönderilen Devlet görevlilerine, kimi işlerde aracı olarak yardım eden *ayan* vardır. Bugün de egemen sınıf son analizde Asker-Sivil bürokrasidir... [B]u Asker-Sivil kadroya, *Devlete Sahip Olanlar Sınıfı* adını veriyorum. Benzer bir olguya Batıda rastlanmaz...

demektedir. Aybar'a göre Türkiye'de demokrasinin çıkmazda oluşunun nedeni budur. Türkiye'nin bugünkü egemenlik yapısı aynen Osmanlı'dan taşınmıştır.

Niyazi Berkes, 60'ların başlarında *Yön* dergisinde yayımlanan "Azgelişmişliğin Tarihsel Nedenleri" dizisinde Osmanlı toplumsal yapısının "Doğu veya Asya sisteminden" olduğunu, Doğu'da feodal olmadığını, bütün mülkün sahibinin hükümdar olup reayanın ırsi bir devlet kiracısı olarak bulunduğunu söylemektedir. Berkes'e göre,

> Bu devlet türü, sulama, güvenlik, bayındırlık işleri, vergi gibi toplumsal fonksiyonları sağlamaktadır. Sipahi, feodalden farklı olarak, üreticinin kendisi olmamakla birlikte, tarımsal üretimin bir yöneticisi rolündedir.

Hükümdar'ın bir tür kâhyası olan ve "feodal"den çok "menajer" rolünde bulunan sipahinin konumu, Osmanlı'da aristokrasinin oluşmamasının nedenlerini açıklamaktadır.

Osmanlı toplumsal ve iktisadî yapısının özgüllüğünü vurgulayan bu yazarlar dışında yine *Yön* çevresinde bulunan ama "Asya tipi"ne uygun düşen çözümlemelerin dışında özgün bir tahlil geliştirerek bunu bir "devrim programı"na temel yapan Doğan Avcıoğlu da anılmalıdır. Avcıoğlu'na göre Osmanlı'da üretim ilişkileri 15. ve 16. yüzyıllarda Batı'daki üretim ilişkilerine benzemektedir. Si-

pahi merkez karşısında zayıf görünürken, köylü karşısında yetkileri ve tasarrufu bakımından Batılı senyöre yaklaşmaktadır (Avcıoğlu, 1969: 15). Küçük toprak işletmeciliği yapan köylülük "özel mülkiyet"e yaklaşmıştır. 16. yüzyılın ardından da çiftlikler doğmuştur (Avcıoğlu, 1969: 17). Dolayısıyla Anadolu çiftçisinin toprağı tasarruf biçimi feodaliteye yakın olup ATÜT'ten farklıdır. Ancak feodaliteden farklı olarak Osmanlı'da devlet, başından beri merkeziyetçi bir karakter taşımaktadır. Devlet birçok kamu hizmetini yürütmek zorundadır ve "...sınırlı teknolojinin, ancak ilkel metodlarla ve küçük işletmeler hâlinde tarım yapmaya imkân verdiği bir dönemde, gerekli geliri kolayca sağlayacak ve köylüye... yükümlülüklerini yükleyebilecek güçlü bir manivelaya muhtaçtı[r]..." Bu manivela toprakta devlet mülkiyetidir (Avcıoğlu, 1969: 14-5). Bütün bu nedenlerle kapitalizme geçişe engel olan şartlar, Osmanlı toplumu bakımından üretim tarzına içkin olmayıp Batı'nın dünyayı "büyük talanı" sonucunda dünyanın geri kalanını sömürgeleştirmesinde gizlidir. Bu süreç içinde sömürgeleşen Osmanlı toplumunun bu yapısı, komprodor burjuvazi ve işbirlikçisi sınıflar eliyle Türkiye Cumhuriyeti'ne de taşınmıştır. O nedenle yapılması gereken, emperyalizmin Türkiye'deki ajanları olan bu unsurları tasfiye edecek şekilde, "milli" sınıfların işbirliğine dayanan bir "Milli Demokratik Devrim"dir.

Osmanlı toplum ve *devlet* yapısının Batı'dan "farklı" oluşu üzerine sürdürülen bu fikrî jimnastiklerin dışında, ATÜT kavramını ve ona ait şemayı, kuramsal tanıtımları daha önce yapılmış olmakla birlikte (bkz. Hilâv, 1965; 1966), Osmanlı toplumsal yapısına ilk uygulayan kişi Sencer Divitçioğlu olmuştur. Divitçioğlu 1967'de yayımladığı *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* kitabında (1981: 52-55, 92), toprağın rakabesinin devlete ait olmasına; tımarların mirî rejimi, yani tımar sahibinin toprağın mülkiyetine veya tasarruf hakkına sahip olmadığı ve tımarların verasetle intikal etmediği bir rejimi gerektirmesine ve vakıf gibi özel mülkiyet örneklerinin istisnai ve devlet denetimi altında bulunuşuna dayanarak, tımar sisteminin feodal bir ekonomik yapının ifadesi olamayacağını söylemektedir. Bu sistemde sultan, topraklar üzerinde mutlak egemendir ve reaya anonim olarak sömürülen bir sınıftır. Divitçioğlu'na göre (1981: 67, 70), "Osmanlı toplumundaki mülkiyet ilişkileri konusunda tartışmasız olarak kabul edilmesi gereken husus şudur":

> ...Toplumda hâkim ve yaygın mülkiyet şekli mirî toprak rejimidir; toprakların mülksahibi devlettir. Topraklar "daimî ve irsî kinacılık" şeklinde reayaya ariyet olarak verilmiştir. Topraklar üzerinde mülkiyet hakkı olmayan reaya, toprakların tasarruf hakkına sahiptir (...) [R]eayanın toprağı tasarruf etme ve kullanma hakkı, onu hür köylü statüsüne sokmaktadır. Nitekim devletin bir memuru mesabesinde olan sipahinin reaya üzerindeki hakları, onun kişiliği üzerinde bir hakka dayanmayıp toprağı işlemesinin sonucunda, devlete karşı görevli bulunduğu bir yükümlülüğün yerine getirilmesi için kullanılan bir hak olmaktadır. Osmanlı köylüsünün statüsü ne iktisadî ne de hukukî bakımdan Orta-Çağ serfinin tabî olduğu şartlara uymaz...

Divitçioğlu'na göre (1981: 92-3) Osmanlı toplumu sınıflı bir toplum olmasına karşın, bu toplumda sömürü yoktur. Toprakların mülkiyeti devlete ait olduğu için köylerde yaratılan artık-ürün de devlete aittir. Devletin el koyduğu bu artık-ürünün bir kısmı mutlaka kamu işlerine ve hizmetlerine harcanmıştır. Divitçioğlu (1981: 94) Naima'ya dayanarak, "...Devlet (D) kulun (K) fonksiyonudur; kul paranın (P) bir fonksiyonudur; para reayanın (R) bir fonksiyonudur; reaya adaletin (A) bir fonksiyonudur. Yani:...[M]ülk ve devlet adaletinin yani, kamu işleri ve hizmetlerinin bir fonksiyonudur, demektir. Devletin toprak üzerindeki mülkiyetinin tek sebebi üzerine aldığı kamu iş ve hizmetlerini yapmasıdır. Adalet mülkün temelidir!" der.

Divitçioğlu'nun burada tasvir ettiği devlet, Kemal Tahir'in olumlu anlamlar yüklediği ve sınıflar üstü saydığı "kerim devlet"le çakışmaktadır. Osmanlı'da devlet (1981: 120), "...köyde tarım, şehirde ise ticaret ve sanayi üzerine kurulmuş, zaptettiği toprakların haraç ve ganimet gelirleriyle beslenen, ekonomide her faaliyet dalını örgütleyip, denetleyen, fevkalâde gelişmiş teşrîî, idarî, kazaî ve malî organlara sahip bir devlettir". Divitçioğlu'nun ifadesiyle (1981: 94) ayrıca bu "daire-i adliye... ister istemez, durağan toplum modelini vermektedir". Bütün bu özellikler bakımından Divitçioğlu, Osmanlı toplum yapısını "Asya tipi"ne sokmaktadır.

1970'lerin ikinci yarısında "Dünya Sistemi" yaklaşımının revaç bulmasıyla birlikte, Osmanlı toplum yapısı üzerindeki çözümlemelerde bu özgücü kanadın güçlendiğini görmekteyiz. İslamoğlu-İnan ve Keyder 1977'de yayımladıkları makalede bu yeni sarmaşmayı Osmanlı tahliline sokarlar (bkz. İslamoğlu-İnan ve Keyder, 1987). Yazarlar burada, periferleşme kavramı çerçevesinde Osmanlı tarihini kabaca ikiye bölmekle, bu tarihin kurumsalcı fonksiyonalist ve modernleşmeci yaklaşımların etkisinden kurtarılabileceğini öne sürmekte ve tarihsel bütünselliğin ancak toplumsal formasyon kavramıyla kurulabileceğini belirtmektedirler (İslamoğlu-İnan ve Keyder, 1987: 47). Yazarlara göre, toplumsal formasyonu mümkün kılan, daha sonraki "feodalleşme" sürecini de içine alacak şekilde üretim tarzlarının birbirine eklemlenmesidir. Osmanlı toplumsal formasyonu içinde 17. yüzyıla kadar ATÜT, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar da feodalleşme eğilimi vardır. 19. yüzyılı izleyen dönemde Osmanlı İmparatorluğu, periferileşerek bir kolonyal devlet haline gelir ve kapitalizme eklemlenir. Ancak Osmanlı toplumsal formasyonunda egemen üretim tarzı ATÜT'tür. ATÜT'ün belirgin özelliği, Osmanlı toplumsal formasyonunda da görüldüğü gibi, merkezî otoritenin artık ve üretim faaliyeti üzerindeki mutlak denetimidir; egemen sınıf devlette somutlaşır ve bağımsız köylü üretimi sınırları devletçe çizilen daha büyük bir bütünün parçasıdır. Köylü devlete vergi biçiminde yolladığı artık ve bunun hukukî-ideolojik çerçevesi yoluyla bu büyük birimle bütünleşir. Egemen sınıf olan devletin ideolojisi, devletin ekonomi üzerindeki denetimiyle uyum içindedir. "ATÜT'ün temel özelliği, büyük ölçü-

de kırsal bir ekonomiye dayalı güçlü bir devlettir..." (Keyder, 1983: 11); "...Devlet ATÜT'de... [h]ükûm sürdüğü toprakların en uç noktalarına kadar bürokrasi şebekesi vasıtasıyla ulaşıp vergi toplar..." (Keyder, 1983: 13). Keyder'in ve İslamoğlu-İnan'ın çözümlemesinde toplumsal formasyon ve eklemlenme kavramları egemen araçlar olarak gözükmektedir.

1980'lerin başında özgün bir analiz olarak Mehmet Ali Kılıçbay'ın "Osmanlı üretim tarzı" kavramını görmekteyiz. Kılıçbay'a göre (1982: 381) Osmanlı sisteminde reayanın artık-emeğine bütünüyle el koymak mümkün değildir. Ayrıca bu doğrudan üretici serf de değildir; zira serfliği izah etmek için onun toprağına bağımlı olması yeterli bir ölçü değildir; ona toprak sahibi tarafından da "el konulmuş" olmalıdır. Bu yüzden reayanın statüsü serflik değil, Roma İmparatorluğu'nun geç dönemine ait *colonus* statüsüdür. Buna bakılarak Osmanlı üretim tarzı, 2 ilâ 5. yüzyıl Roma üretim tarzıyla benzerlik gösteren "pre-feodal" bir oluşumdur. Kılıçbay'a göre (1995: 33) feodal üretim tarzının belirleyici öğesi, artığa yalnızca emek-rant biçiminde el konuluşudur. Kılıçbay'ın (1992: 32-3) yönteminde "...olguları ve kurumları karşılaştırırken, benzerlikler açısından bakmak kadar benzemezlik açısından da bakmak önem kazanmaktadır...". Kılıçbay'a göre (1992: 33) bizim gibi toplumlarda "...bir şeyin adına sahip olunmasının onun içeriğine de sahip olunduğu gibi yanlış bir kavramlaştırma düzeyi vardır...". Kılıçbay, nominalizmi eleştireyim derken kavramları doğuş koşullarında kazandıkları anlamlara ya da tarih içinde belirli bir noktada yüklendikleri anlamlardan birine ya da onlara adı verenlerin yüklediklerine indirgemek tuzağına düşmektedir. Örneğin Kılıçbay'a göre (1992: 33)

> ...Osmanlı sisteminde hiçbir zaman bir özgürlük ve özerklik küresi olmamıştır, çünkü gücünü ve hakkını devlet dışında bir tabana dayayabilen herhangi bir tabaka var olamamıştır. Batı'da hak olarak ortaya çıkan kavramın Osmanlı'da karşılığı yoktur... [H]erşeyin sahibi ve belirleyicisi olan dar siyasal grubun, padişah ve sarayın toplama, onu oluşturan sınıf ve tabakaların güçleri veya hakettikleri doğrultusunda değil de, sistemi ayakta tutan donuk nizam-ı âlem kavrayışı içinde dağıttıkları sadakalar vardır. Bireyselliğin ve bunun kolektif hali olan özerk kurumların bu toplumsal formasyonda yeşerememiş olması, herkesi devletin şurasından veya burasından tutmaya yöneltmiş, bu da demokrasinin temel koşulu olan *res publica*'yı... güdük bırakmıştır... Böylece Osmanlı sisteminde devleti elinde tutan, tüm halkın da efendisi olmuş, keyfilik ve despotizm siyasal odakları oluşturmuştur.

Buradaki izah tarzı, aşağı yukarı bütün Osmanlı tahlillerinde belirli biçimlerde görüldüğü gibi, Osmanlı toplumunda, belirli bir tarihsel aşamada burjuvazinin siyasal bir güç olarak egemen hale gelme sürecinde filizlenmiş belirli kavramların (demokrasi, hak vs.) ortaya çıkmamasını, oradaki *devlet*'in kendisine bağlamaktadır. Böyle bir açıklama bu kavramların oluşum tarihini gözden ırak tutmanın yanında, tarihin (en azından Osmanlı tarihinin) bütünü için geçerli

belirsiz bir *devlet* kavramını temel belirleyen olarak sunmaktadır. Bu yaklaşım, Avrupamerkezci bakışın bütün indirgemeciliğini ve tek belirleyen olarak gerçekliği indirgediği kavramı da ait olduğu coğrafya için tümelleştiriciliğini içinde barındırmaktadır. Burada sırıtan, kültürcü idealizm ve tarihsiz historisizmdir. Belirli bir zaman-mekânın devleti, bütün tarihi hatta bugünü, bütün olanları ve olmayanlarıyla, açıklamaktadır.

Bütün bu tahlillerden iki önemli sonuç çıkarılabilir. Birincisi, bu tahliller, devlete ne denli olumlu özellikler yüklerlerse yüklesinler, Avrupamerkezci "Doğu" yorumlarının patrimonyal, bürokratik ve despotik devlet biçimiyle örtüşmektedir ve bu bakımdan bu "Doğumerkezci" yahut "Osmanlıcı" özgücülük, Avrupamerkezci yorumlarla aynı kuramsal aracı kullanmış olmaktadır; bu bakımdan ikisi de özgücüdür. İkincisi, Marksçı kuramsal araç ve savlara yaslanma iddiasında olmalarına karşın, bütün bu yorumlar devlet yorumları itibariyle, Türkiye'deki milliyetçi ve özgücü tarihçiliğin *bir* devlet biçimini gerilere götürüp mutlaklaştırarak "devlet" idesini tarihsizleştiren ele alış tarzıyla birleşmektedir. Feodaliteye ilişkin olarak gönderme yapılan bütün kuramsal eşikler karşılaştırıldığında ve farklılıklar bir tarafa bırakıldığında, feodalite kavramıyla Osmanlı tarihine yaklaşılsın ya da yaklaşılmasın, bütün yaklaşımlar için ortak değerlendirme nesnesi olarak "merkezî bir devlet" tasarımı kalmaktadır. Çözümlemeler ve polemikler içinde gelinen nokta "üretim tarzı" kavramının sınırları dışında tamamen hukuki ve siyasal kurumların varlığına ve birbirleriyle karşılaştırılmasına dönmektedir.

Böylesine merkezî bir devlet, ancak 16. yüzyıldan sonra gerek teknolojik gerekse toplumsal değişmeler sonucunda ortaya çıkmaya başlamakla birlikte, bir özlem olarak Alman romantizminin bağrından doğmuştur. Burada devlet, merkezîliği yanında, hem Hegel'in devlete yüklediği sınıflarüstü ve "iyi" sıfatlar yanında bu devlet idesinin Alman birliği idealinin öznesi olmasıyla, hem de Hegel'in dünya-tarihsel okumasının yerine Alman tarihselciliğinin ulusa özgü ayrı ayrı tarihleri ve tarihsel hatları ikame etmesiyle, Aydınlanma felsefesinde bir "toplumsal sözleşme"nin ürünü olan ve bir "yurttaş" olarak bireyi ve toplumsal sınıfların uzlaşmasını öngören özgürleşimci ve rasyonel devlet projesinin dışında, "ahlaki" olanla birlikte saf halde "ulusal" olanı da temsil eden, "ulusal öz"ü dışsallaştıran özsel bir varlık biçiminde sunulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, ister tarihi "ulusun hareketi" ve ideası olan devletine kavuşması olarak okuyan sağ bir tarih yazıcılığı olsun, isterse kapitalizme geçemeyişi izah etmek bakımından siyasi, kültürel ve en önemlisi iktisadi "farklılığa" vurgu yapan sol bir tarihyazıcılığı olsun, öncülleri itibariyle aynı noktadan hareket ederler. Bu nedenle kendisini solda konumlayan ve referansı Aydınlanma olan tarihyazıcılığı geleneği, en başta bugüne has Doğu-Batı ayrımını tarihsel geçmişe taşımakla, ikincisi tarihsel hareketliliği kapitalizme doğru ilerleyen hattın bir özelliği saymakla, üçüncüsü demokrasiye bir türlü geçememenin altında yatan şeyin

geçmişten gelen "merkezî" ve "despotik" bir devlet geleneğinin modern sonucu olarak yorumlamakla, tarihi sağcı-milliyetçi tarihyazıcılığı ile aynı özelliklere ve aynı yerlere bakarak okumak durumundadırlar. Böylelikle Aydınlanma geleneği ile ilişkisi söylemsel bir ilişkiye indirgenir ve "özgücülüğü" yoluyla tarihselciliğin bir türüne bağlanır. Tarihi bu biçimiyle okuma, ironik bir biçimde sağcı-milliyetçi tarihyazıcılığına da Avrupamerkezci tarihyazıcılığıyla aynı öncüllere götürmektedir. Bu durumda pekâla "medeniyetler çatışması" ortak paydasında birleşebilirler. Dolayısıyla devlet ve kültür kuramı, tarihyazıcılığının turnusol kağıdı olmaktadır.

Gerek milliyetçi tarihçilikte gerekse sol kanat tarihçiliğinde murad edilen devlet, fonksiyonlarına bakıldığında ancak ulus-devlet aşamasında ortaya çıkan bir devlet formudur. Alman tarihselciliğinin ortaya koyduğu "bütün moralin kaynağı" olan devlet modelinden beslenen Türkiye'deki modern devlet idesi ve ulus modeli, tarihçiliği iki önemli sonuca götürmüştür. Birincisi, milliyetçi (ve tabiî devletçi) tarihçiliğin başlıca malzemesi olan ulusla özdeş tarihsiz (ebedmüddet) bir devleti tarihin öznesi haline getirmesi ve esasen malzemesini bu tarihçilikten edinen sol tarih yorumlarının da bu devletçi tarih analizini esas almalarıdır. İkinci sonuç ise, tarihsel göreciliği dolayısıyla özgücü eğilimlere prim vermesi ve devletle temsil edildiği varsayılan toplumsal birimin ("ulus"un) kendisini oluşturan kültürün sınırları tarafından belirlenen bir tarihi olabileceği biçimindeki kültürel indirgemeci bakışa zemin teşkil etmesidir. Bu bütün tarih yazma biçimlerine sirayet eden bir hastalığın da kaynağıdır. Buradan Osmanlı-Türk özdeşliği kurulduğu gibi, Osmanlı'nın sınırları olduğu varsayılan sınırlar içindeki coğrafyanın bütünü için geçerli kendine özgü ve türdeş, ama kendi dışındakinden farklı olan koşullar olduğu da zımnen kabul edilir; dolayısıyla yanlış bir "tarihsel süreklilik" anlayışı içinde bugünün olan bitenini anlamak için, bugünü etkileyen faktörlerin bir çoğunun bulunmadığı zamanlardaki benzerlere (örneğin "devlet"e, "üretim tarzı"na, "üretim ilişkileri"ne) kadar gidilerek tarihselcilik yapılır. Bu süreklilik anlayışı yani tarihselcilik, bugünkü "devlet" formunu şekillendiren belirli özelliklerle yüklü bir "devlet"in gerilerde de varolduğu ve bugünkü şeklin de onun ürünü olduğu biçiminde bir kabulden hareket ettiği gibi, "ulus" anlayışını da bu anlayışın bugünkü "benzersizlik" ve "homojenlik" yüklemini de içinde barındıracak biçimde rahatlıkla çok gerilere götürebilir. Bu bakımdan milliyetçi tarihçilik ile Türkiye'deki sol iktisat tarihçiliğinin epistemolojik kaynağı aynı gözükmektedir. Bunda en önemli pay, Türkiye'deki sol entelektüelizmin devletle olan ilişkisi ve Cumhuriyet'in kuruluşunda öğretisel anlamda kendisini Kemalizmden ayrıştıramayışıdır. Özellikle "Milli Demokratik Devrim" tezinde görülebileceği gibi, Türkiye'nin yakın tarihinde ekonominin emperyalizm tarafından sömürgeleştirilmesi neticesinde egemen sınıf olarak "iyi" devletin yerini alan komprodor burjuvazi ve işbirlikçi sınıfları tasfiye etmek için "milli" sınıfların işbirliğiyle yeniden "iyi" devleti

kurmak hedefi, bunun için sivil sınıfsal hareketlilik yerine "milli" sınıfların en güçlüsü olan sivil-asker bürokrasi ile işbirliği arayışı sol entelektüalizmin önemli bir kanadının devlet kavramıyla ilişki biçimini göstermektedir. Kapitalizme geçilemeyiş sorunsalı bakımından, Kemalizmin Osmanlı geçmişine yüklediği pederşâhî ve geri iktisadi-idari yapı anlayışı ve kendisine biçtiği ilerlemeci-modernleşmeci misyon, Cumhuriyet'in ilk dönem Marksçılarını etkilemiş ve onları Osmanlı geçmişine ilişkin Avrupamerkezci tezlerle birleştirmiştir. Sol düşünürler 1930'dan sonra başlayan Batı karşısında savunmacı tarih anlayışının aldığı Osmanlı'nın "geriliği"ni tenzih eden ve giderek resmî tarihçiliğin ana rengi olan "anlı-şanlı" geçmiş anlayışına doğru alınan kavsi, benzer biçimde emperyalizme ve Avrupamerkezciliğe karşı geliştirdikleri refleksle almışlardır. "Üçüncü Dünyacılık" ya da "Sultan Galiyefçilik" biçiminde tezahür eden bu refleks 1960'larda ve 70'lerde sol düşünce içinde oldukça yandaş bulmuştur (bunun en tipik temsilcileri Attilâ Ilhan, Niyazi Berkes ve Doğan Avcıoğlu'dur). Bu eğilimin doğal sonucu, tarihsel analizde "iç dinamik"in gözardı edilmesidir. Tarihsel gelişmede "iç dinamik"in unsurları olarak sınıfların ve sınıfsal mücadelenin bir önemi kalmaz ve tarih ezilen uluslarla egemen uluslar arasındaki bir mücadele alanına döner. Dolayısıyle tarihin öznesi yeniden "ulus" olur. "Dünya sistemi" yaklaşımının da en zayıf noktası budur (bu konuda bkz. Gülalp, 1979). Bir bakıma Avrupamerkezciliğin karşısına, aynı epistemolojik temelden hareketle başka bir "merkezcilik"le çıkılmaktadır. Bu durum, ulusal tarihyazıcılıklarının doğasına uygundur; çünkü ulusal tarihyazıcılıkları "ulus"u tarihin öznesi yaparak ve bir ulusun diğerlerine benzemezliğine, farklılıklarına vurgu yaparak özgücü bir tutum almak zorundadır. Oysa evrenselci ve nomotetik olması beklenen sol tarih anlayışı bu özgücülüğü tümüyle reddetmesiyle ve tarihin öznesi olarak insanı ve ontolojik anlamda "kültür" denilen, insanın doğanın işleyişi dışında dünyaya kattığı her şeyi oluşturan tek unsur olarak emeği koymasıyla bu epistemolojik tutumun çok uzağında olmalıdır. Bu uzaklık onu evrenselci yapar ve bu evrenselciliğin öznesi insanlar arasındaki tabiî ortaklıktadır. O nedenle, tarihin öznesi sorunu Marksçı iddialar içeren tarih yazıcılıkları ya da tarih yaklaşımları için bir turnusol kağıdıdır. Türkiye'de Kemalizm, sol düşünceyi bu özgücü noktaya çeken en önemli etken olmuştur.

KAYNAKÇA

d'Agostino, Bruno (1991) "The Italian perspective on theoretical archaeology", *Archaeological Theory in Europe: The Last Three Decades* içinde, (der.) I. Hodder, Routledge, Londra ve New York.

Akarsu, Bedia (1984) *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Yayınevi, Istanbul.

Akdağ, Mustafa (1950) "Osmanlı Imparatorluğu'nun kuruluş ve inkişafı devrinde Türkiye'nin iktisadî vaziyeti II", *Belleten*, XIV/55.

— (1979) *Türkiye'nin İçtimaî ve İktisadî Tarihi. Cilt I (1243-1453)*. Tekin Yayınları, Istanbul.

Althusser, Louis (1987) *Politika ve Tarih*, çev. A. Şenel ve Ö. Sezgin, V Yayınları, Ankara.

Avcıoğlu, Doğan (1969) *Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)*, Bilgi Yayınları, Ankara.

Aybar, Mehmet Ali (1988) *TİP (Türkiye İşçi Partisi) Tarihi I*, BDS Yayınları, İstanbul.

Aydın, Suavi (1998) *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"*, Öteki Yayınları, Ankara.

Barkan, Ömer Lütfi (1974a) "Timar", *İslam Ansiklopedisi*, C. XII/I.

— (1974b) "Çiftlik", *İslam Ansiklopedisi*, C. III.

— (1974c) "Öşür", *İslam Ansiklopedisi*, C. IX.

— (1975) " 'Feodal' düzen ve Osmanlı tımarı". *Türkiye İktisat Tarihi Semineri: Metinler/Tartışmalar. 10.6.1973* içinde, (der.) Osman Okyar, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.

— (1980a) "Türk-İslâm toprak hukuku tatbikâtının Osmanlı İmparatorluğu'nda aldığı şekiller: Malikâne-Dîvânî sistemi", *Türkiye'de Toprak Meselesi* içinde, Gözlem Yayınları, İstanbul.

— (1980b) "Osmanlı İmparatorluğu'nda çiftçi sınıfların hukukî statüsü", *Türkiye'de Toprak Meselesi* içinde, Gözlem Yayınları, İstanbul.

— (1980c) "Çiftlik", *Türkiye'de Toprak Meselesi* içinde, Gözlem Yayınları, İstanbul.

— (1980d) "Timar", *Türkiye'de Toprak Meselesi* içinde, Gözlem Yayınları, İstanbul.

— (1980e) "Osmanlı devrinde 'Eşküncülü Mülkler' veya 'Mülk Tımarlar' hakkında notlar", *Türkiye'de Toprak Meselesi* içinde, Gözlem Yayınları, İstanbul.

— (1980f) "Türk-İslâm hukuku tatbikâtının Osmanlı İmparatorluğu'nda aldığı şekiller: İmparatorluk devrinde toprak ve mülk vakıflarının hususiyeti", *Türkiye'de Toprak Meselesi* içinde, Gözlem Yayınları, İstanbul.

Beales, Derek (1990) "Social forces and enlightened policies", *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe* içinde, (der.) H. M. Scott, Macmillan, Londra.

Beldicianu, Nicoara (1985) *XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devleti'nde Tımar*, (çev.) M. Ali Kılıçbay, Teori Yayınları, Ankara.

Berlin, Isaiah (1991) *Bilimsel Tarih Anlayışı*, (çev.) Y. Sezai Tezel, Ankara.

Boran, Behice (1962) "Metod açısından feodalite ve mülkiyet II", *Yön*, 51.

van Bruinessen, Martin (1991) *Ağa, Şeyh ve Devlet: Kürdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi* (çev.) Remziye Arslan, Özge Yayınları, Ankara.

Carr, E. H. (1987) *Tarih Nedir*, 2. baskı,İletişim Yayınları, İstanbul.

Cassirer, Ernst (1951) *The Philosophy of the Enlightenment* (Ing. çev.) F. C. A. Koelln ve J. P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton, N. J.

Clive, John (1990) *Not by Fact Alone: Essays on the Writing and Reading of History*, Collins Harvill, Londra.

Çiğdem, Ahmet (1992) *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*, Vadi Yayınları, Ankara.

Dilthey, Wilhelm (1994) "The human studies", *Culture and Society* içinde (der.) J. C. Alexander ve S. Seidman, Cambridge Univ. Press, Cambridge.

Divitçioğlu, Sencer (1981) *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, 3. baskı, Sermet Matbaası.

Ener, Kasım (1968) *Adana Tarihine ve Tarımına Dair Araştırmalar*, Türksözü Matbaası, Adana.

Genç, Mehmet (1975) "Osmanlı maliyesinde malikâne sistemi", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, 10.6.1973* içinde, (der.) Osman Okyar, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara.

Godelier, Maurice (1974) *Asya Tipi Üretim Tarzı*, (çev.) S. Hilâv, İstanbul.

— (1978) "The concept of the 'Asiatic Mode of Production' and Marxist models of social evolution", *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology* içinde, (der.) David Seddon, (çev.) H. Lackner, Frank Cass and Company Ltd., Londra.

Goldmann, Lucien (1968) *The Philosophy of the Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment* (Ing. çev.) Henry Maas, Routledge and Kegan Paul, Londra.

Gökbilgin, Tayyip (1952) *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livasındaki Has, Mukataa, Mülk ve Vakıflar*, İstanbul.

Gülalp, Haldun (1979) *Yeni Emperyalizm Teorilerinin Eleştirisi*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Hârke, Heinrich (1995) " 'The Hun is a methodological chap': Reflections on the German tradition on pre- and proto-history", *Theory in Archaeology: A World Perspective* içinde, (der.) P. J. Ucko, Routledge, Londra ve New York.

Hayes, C. J. H. (1937) "Nationalism", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, C. 11-12.

Hilâv, Selahattin (1965) "Asya Tipi Üretim Biçimi üzerine", *Eylem*, 13.

— (1966) "Asya Tipi Üretim nedir?", *Yön*, 18.

— (1970) "Asya Tipi Üretim Tarzı ve Türkiye Sosyalist Hareketi", *Asya Tipi Üretim Tarzı* içinde, (der.) İ. Keskinoğlu, Ant Yayınları, İstanbul.

Hobsbawm, E. J. (1978) "Introduction", Karl Marx, *Pre-capitalist Economic Formations* (çev.) Jack Cohen, Lawrence and Wishart, Londra.

Horkheimer, M. ve T. W. Adorno (1995) *Aydınlanmanın Diyalektiği : Felsefi Fragmanlar I* , (çev.) Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Iggers, Georg G. (1988) *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to Present*, Wesleyan Univ. Press, Middletown, Conn.

İnalcık, Halil (1952) "1431 tarihli timar defterine göre Fatih devrinden önce timar sistemi", *IV. Türk Tarih Kongresi, Ankara 10-14 Kasım 1948, Kongreye Sunulan Tebliğler* içinde, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara.

— (1953) "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na: XV. asırda Rumeli'de Hıristiyan sipahiler ve menşeleri", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, Mélanges Fuad Köprülü* içinde, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını, İstanbul.

— (1955) "Land problems in Turkish history", *The Muslim World*, 45.

— (1995) "On the social structure of the Ottoman Empire: Paradigms and research", *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* içinde, *Analecta Isisiana, XIX*, The Isis Press, İstanbul.

İslamoğlu-İnan, H. ve Ç. Keyder (1987) "Agenda of Ottoman history", *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, (der.) H. İslamoğlu-İnan, Cambridge University Press ve Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge ve Paris.

Kasaba, Reşat (1988) *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*, University of New York, New York.

Kant, Immanuel (1973) "What Is Enlightenment?", *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology* içinde, (der.) Peter Gay, Simon and Schuster, New York.

Kedourie, Elie (1971) *Avrupa'da Milliyetçilik*, (çev.) M. H. Timurtaş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara.

Kemal Tahir (1967a) *Yorgun Savaşçı*, Bilgi Yayınevi, İstanbul.

— (1967b) *Devlet Ana*, Bilgi Yayınevi, İstanbul.

Keyder, Çağlar (1983) *Toplumsal Tarih Çalışmaları*, Dost Yayınları, Ankara.

Kılıçbay, Mehmet Ali (1982) *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara.

— (1992) *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, Gece Yayınları, Ankara.

— (1995) *Benim Polemiklerim*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Kıvılcımlı, Hikmet (1980a) *Fetih ve Medeniyet: Bir Tarih Tezinin Işığı Altında İstanbul'un Fethi*, Yol Yayınları, İstanbul.

— (1980b) *Toplum Biçimlerinin Gelişimi*, Bibliotek Yayınları, İstanbul.

— (1989a) *Osmanlı Tarihinin Maddesi I*, Bibliotek Yayınları, İstanbul.

— (1989b) *Osmanlı Tarihinin Maddesi II*, Bibliotek Yayınları, İstanbul.

van Leeuwen, Richard (1994) *Notables and Clergy in Mount Lebenon: The Khâzin Sheiks and the Maronite Church (1736-1840)*, E. J. Brill. Leiden, New York, Köln.

Köhler, Wilhelm (1989/1928) *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Bitlis ve Halkı*, (çev.) Haydar Işık, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Köprülü, Fuad (1941) "Ortazaman Türk-İslâm Feodalizmi", *Belleten*, V/19.

Landes, David S. ve Ch. Tilly (1971) *History as Social Science*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs.

Mardin, Şerif (1967) "Historical determinants of stratification, social class and class consciousness in Turkey", *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 22/4.

Mehmed Ali Şevki (1968) *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması*, (haz.) Muzaffer Sencer, Elif Yayınları, İstanbul.

Meinecke, F. (1962) *Weltbürgertum und Nationalstaat* in *Werke, V*, Münih.

Nash, Manning (1989) *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago.

Oğuz, Burhan (1988) *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri III/2 (Teknikleri, Müesseseleri, İnanç ve Adetleri)*, Isis, İstanbul.

Özlem, Doğan (1994) "Tinsel Bilimlere Giriş'in yüzüncü yılı ve Dilthey", *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri, I. Cilt* içinde, (der.) Doğan Özlem, Prospero Yayınları, İzmir.

Ranke, L. von (1873-90) "Das politische Gesprâch", *Sâmtliche Werke, III/L*. Leipzig.

Rich, Norman (1970) *The Age of Nationalism and Reform, 1850-1890*, W.W. Norton and Company Inc., New York.

Ricœur, Paul (2001) "Tarih ve retorik", *Tarihçinin Toplumsal Sorumluluğu* içinde, (der.) F. Bedarida, (çev.) Ali Tartanoğlu, Suavi Aydın, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Rose, Hilary ve Stephen (1969) *Science and Society*, Penguin Books.

Rousseau, J. Jacques (1974) *Toplum Sözleşmesi*, 4. baskı, (çev.) Vedat Günyol, Çan Yayınlar, İstanbul.

Scott, H. M. (1990) "Introduction: The problem of Enlightened Absolutism", *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe* içinde, (der.) H. M. Scott, Macmillan, Londra.

Sorokin, Pitirim A. (1972) *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, (çev.) Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara.

[Tökin], İsmail Hüsrev (1934) *Türkiye Köy İktisadiyatı: Bir Milli İktisat Tetkiki*, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi (Kadro Mecmuası Neşriyatı), İstanbul.

Turan, Osman (1948) "Türkiye Selçuklularında toprak hukuku: Mirî topraklar ve hususî mülkiyet şekilleri", *Belleten*, XII/47.

— (1969) *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi. Türk Dünya Nizâmının Milli, İslâmî ve İnsanî Esasları, Cilt I*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.

Ünsal, Süha (1995), "Kıvılcımlı'nın tarih tezi", *Kebikeç*, 1/1.

Wallerstein, Immanuel (1988) "Should we unthink nineteenth-century social science?" *International Social Science Journal*, 118.

Werner, Ernst (1986) *Büyük Bir Devletin Doğuşu. Cilt I: Osmanlı Feodalizminin Oluşma Süreci*, (çev.) Orhan Eser ve Yılmaz Öner, Alan Yayınları, İstanbul.

Williams, Raymord (1981) *Culture*, Fontana Press, Glasgow.

Yalçın-Heckmann, Lale (1991) *Tribe and Kinship Among the Kurds*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

Yerasimos, Stefanos (1980) *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Gözlem Yayınları, Ankara.

Bağımlılık Kuramı, Dünya Sistemi Teorisi ve Osmanlı/Türkiye çalışmaları

*M. Asım Karaömerlioğlu**

"Türkiye azgelişmiş, emperyalizme bağımlı bir ülke olmaktan nasıl çıkar, iktisadi kalkınmasını nasıl sağlayabilir?". 1960'lar sonrasında Türkiye aydınının en çok tartıştığı sorulardan biri buydu hiç kuşkusuz. Milli Mücadele'nin kazanılmasından yaklaşık kırk yıl sonra Türkiye'nin Batı'ya, özellikle de ABD'ye, siyasi ve iktisadi bağımlılığının ve "yeterince kalkınamamanın" yarattığı bir hayal kırıklığı zemini üzerinden yürütülen bir tartışmaydı bu. Örneğin, Şevket Süreyya (1990: 18) 1932'de yayınladığı *İnkılap ve Kadro* kitabının 1968'deki ikinci baskısına yazdığı önsözde bu hayal kırıklığını Türkiye'de "oligarşik bir kapitalizm nizamı" vardır diyerek dışa vurmaktaydı.

Sadece Türkiye'nin Batı'ya bu denli bağımlılığı değildi azgelişmişlik ve emperyalizm gibi konuların bu denli revaçta olmasının nedeni. 1960'ların dünya çapında sola kayışı, Türkiye'de Kıbrıs meselesi yüzünden giderek artan anti-Amerikancılıkla birleşince Batı'nın siyasi ve iktisadi etkisi de radikal bir şekilde sorgulanmaya başlandı. Bu sorgulamanın en kritik noktası ise iktisadi bağımlılıkta düğümlenmekteydi. Muhtemelen biraz da bu nedenle, siyasal iktisat ve iktisat tarihi gibi çalışma alanları hızla popülerleşti 1960 sonrasının Türkiyesi'nde.

Bu popülerleşmenin toplumsal dayanakları da mevcuttu hiç kuşkusuz. 1950'ler ve sonrasının Türkiye'si çok daha farklılaşmış bir sosyal yapıya sahipti. Sadece sınıfsal değil, coğrafi, kültürel ve diğer birçok açıdan da hızla farklılaşan ya da geçmişte üzeri örtülen, örtülebilen farklılıkların daha görünür hale geldiği bir ülkeydi. Hal böyle olunca tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin genelde topluma, özelde iktisadi alana, yönelmelerini özendirecek birçok etken mevcuttu: Türkiye hızla sanayileşiyor, kentleşiyor, gecekondulaşıyor, kırsal yapısı çözülü-

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

yor, toprak işgallerine sahne oluyor, gençlik hareketleriyle tanışıyor, bozuk gelir dağılımı ve yoksulluk gibi sosyal konular Türkiye aydınının gündemine oturuyordu. Tarih çalışmaları söz konusu olduğunda benzer kaygılarla toplumsal sorunların tarihsel kökenleri araştırılmaya, açıklanmaya ve analiz edilmeye çalışılıyordu.[1] Bir başka deyişle, "durgun" bir Türkiye'nin betimleyici, devlet ve siyaset eksenli, dar bir fikir tarihçiliğinin yerine, toplumsal yapıları, süreçleri, çelişkileri, mücadeleleri, sokakları, kısaca elitler ve devlet dışını sorunsallaştıran bir tarih anlayışı artan ölçüde göze çarpıyordu. Kısacası toplumsal yaşamı odak alan, çözümleme eksenli bir tarihçiliğin altyapısı oluşmaktaydı.

Kuşkusuz bütün bu yapısal süreçler dünya çapında sosyal bilimlerin kendi iç dinamiğinden kaynaklanan bir eğilimle de kesişiyordu: 1960'lar sonrası iktisadi ve sosyal tarih giderek Avrupa ve Amerika'nın entelektüel hayatına damgasını vurmaktaydı. Fransız *Annales* ekolünün de dünya çapındaki prestijinden beslenen bu eğilim, analiz edilmeyen, sayısallaştırılmayan tarihi tarihçilikten saymıyordu. Kısaca sosyal bilimlerin kendi özgül mecrasında da makro teorilere, uzun dönemli süreçlere, yapısal ve sayısal çözümlemeye uygun bir iklim oluşmaktaydı (Stone, 1979: 3-24). Gelişme, kalkınma, üretim gibi süreçler analiz edildiği için ister istemez eskisine göre daha geniş tarihsel dönemlemelere gidiliyordu. Tarihçiliğin tematik kapsamı ve dönemsel alanı giderek genişliyordu.

Bu yazıda Türkiye'de 1960 sonrası tartışılan azgelişmişlik, emperyalizm, bağımlılık gibi temalara yaslanan iki kuramsal çerçeveyi, Bağımlılık Okulu ve Dünya Sistemi Teorisini, eleştirel bir yaklaşımla incelemeyi hedefliyorum. Yazı, sadece bu iki kavramsal çerçevenin temel yapıtaşlarını değil, aynı zamanda Türkiye özgülünde bu teorilerin nasıl kullanıldığını da dikkate alacak. Ancak hemen altını çizmek gerekir ki, bu iki kuramsal çerçeve de çok sık kullanılmakla beraber, Türkiye tarihine dair belki de hiçbir yapıt *tam anlamıyla* bu çerçeveleri yansıtmıyor. O nedenle bu kavramsal çerçevelere bütünüyle uyan ideal bir tip, ya da gruptan söz etmek biraz güç. Kaldı ki, gerek Bağımlılık Kuramını, gerek Dünya Sistemi Teorisini kullanan araştırmacıların kendi içlerinde dahi tam anlamıyla bir yekparelik bulmak kolay değil. Ancak Türkiye'de ideal bir örneğinin olmaması, ve de bu kuramların kendi içlerinde farklılıklar barındırması ülkemiz entelektüel hayatında bu teorilerin oynadığı rolün önemini yadsımamızı kesinlikle gerektirmez. Bu kuramsal ve kavramsal çerçevelerin sadece tarihçiler tarafından kullanıldığı iddiasında olmadığımı da eklemeliyim. Tarih Türkiye'de çokça sevilen, okunan, çalışılan bir disiplin olmasına rağmen, bu ilginin oluşmasında üniversiteler kadar, hatta belki de ondan çok daha önemlisi, akademi dışı entelektüel devinimin rolü var. Aslına bakılırsa ülkenin entelektüel hayatının tematik ve özellikle de metodolojik meseleleri söz konusu oldu-

1 Bu dönemde tarihyazıcılığının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Toprak (1995: v-xi).

günda üniversitelerin, genel entelektüel ortamın gerisinde gittiğini söylemek bile mümkün. Bu nedenle aşağıdaki tartışmalar kesinlikle sadece *akademik bir disiplin* olarak Osmanlı/Türkiye tarihçiliğiyle sınırlanmıyor.

Bağımlılık Kuramı ve Türkiye

Bağımlılık Kuramı 1960'larda özellikle Latin Amerika'daki tarihsel çalışmalar bağlamında ortaya çıkar. Kısa sürede "azgelişmiş", "geri-bıraktırılmış" ya da "Üçüncü Dünya" gibi kavramlarla anılan ülkelerin tarihsel gelişimini anlamakta kullanılan popüler bir kuram haline gelir. Kuram entelektüel düzeyde İkinci Dünya Savaşı sonrasında, esas olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde geliştirilen, Modernleşmeci tezlerin eleştirisi üzerinde temellenir. Modernleşme kuramı evrimci bir süreç içinde azgelişmiş ülkelerin gelişmiş Batı ülkelerine benzeyeceğini öne sürer. Dolayısıyla, Batılı toplumlar iktisadi ve kültürel açıdan azgelişmişlerin ulaşabilecekleri nihai hedef olarak algılanır. Süreç içinde azgelişmişler teknoloji transferleri, iktisadi planlama ve "modern" bir bürokratik yapılanmanın gelişmesiyle Batı'yı yakalayacaklardır. Modernleşme kuramının düalist yapısı içinde azgelişmiş ülkelerdeki "geleneksel" yapıların ve kültürel ortamın yerini giderek modernleşen bir yapıya bırakacağı beklenir.[2] Gelişmenin önündeki engeller kaldırılacak, özellikle de tarımda, eğitimde ve sağlıktaki önemli dönüşümler modernleşme sürecinin altyapısını oluşturacaktır. Modernleşme kuramının oluşturulmasında şüphesiz Soğuk Savaş'ın da etkisini görmek mümkün. Soğuk Savaş atmosferi içinde azgelişmiş ülkelerdeki yoksulluğun toplumsal devrimlere yol açabileceğinden korkulur.

1960'ların ortalarından itibaren modernleşmeci tezler ampirik, teorik ve siyasal düzeylerde ciddi eleştirilere uğrar. Latin Amerika ülkelerinin tarih yazıcılığındaki bu kökten değişim eğilimi, hiç kuşkusuz, öncelikle 1960'ların bütün dünyayı kasıp kavuran siyasal radikalizminden derinden etkilenir. Özellikle Amerika'nın Vietnam'daki haksız savaşı, Küba ve Çin Kültür devrimleri, İkinci Dünya Savaşı sonrası birçok ülkenin sömürgecilik karşıtı ulusal mücadelelerde başarı kazanması gibi etkenler genelde Batı'ya, özelde de Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı ciddi bir siyasal muhalefetin yeşermesine neden olur. Elbette Türkiye de bu süreçin dışında değildir. Hal böyle olunca Batı karşıtı siyasal eylemlilik nedeniyle Batı'nın azgelişmiş ülkeler için çizdiği gelişme stratejisi de derin eleştirilere uğrayacaktır.

Çok kısaca özetlemek gerekirse Bağımlılık Kuramı, modernleşme paradigmasının öngörülerinin tersine, Latin Amerika'da iktisadi gelişmenin mümkün olamayacağını, bilakis gelişmiş ülkelerle ticari ve siyasi ilişkilerin Latin Amerika'da azgelişmişliği yeniden üretmenin ötesine gidemeyeceğini vurgular. Avru-

2 Bu paradigmanın epistemolojik öncülleri Max Weber'e kadar uzanır.

pa başarılı olmuştur ama oradaki iktisadi gelişme süreci özgül bir süreçtir, çünkü bugünkü azgelişmişlerin geçirdikleri tecrübenin tersine yanıbaşlarında gelişmiş bir "Batı'nın" varlığı tarihsel olarak söz konusu değildir, kaldı ki azgelişmişlerin Avrupa'nın sahip olduğu gibi sömürgeleri de yoktur, olamaz da. Gerçekten de Latin Amerika'nın son yüz elli yıllık tarihi incelendiğinde bu tür önermelerin pek de yabana atılmamasını gerektiren ampirik bulgular mevcuttu. Zengin ile yoksul ülkeler arasındaki uçurum giderek artmakta, yoksulların geri kalmışlığı kendisini sürekli yeniden üretmekte, kapitalizm bir türlü istenildiği gibi "ulusalcı/sanayileşmeci" bir temelde gelişmemekte, o çok beklenen, özlenen "ilerici" ulusal burjuvaziler oluşmamaktaydı.[3] Böylesi bir kuramın, Latin Amerika bağlamında çıkmasının tarihsel nedenlerine ilaveten elbette, Amerika Birleşik Devletleri'nin bölgeye dair yakın, fazlasıyla "gözle görünür" ve sıcak "ilgi"sine tepkiyle de oluştuğunu unutmamak gerekir.

Bağımlılık Kuramının azgelişmişlik üzerine tezleri esas olarak üç kaynaktan esinlenerek oluşturulur. Bunlardan birincisi, 1950'li yıllarda Birleşmiş Milletler bünyesinde kurulmuş ECLA (Latin Amerika İktisat Komisyonu) adlı kurumda yapılan çalışmalar. Prebish, Singer, Furtado gibi iktisatçılar gelişmiş ülkelerle diğerleri arasında ticaret hadlerinden kaynaklanan bir eşitsizlik olduğunu, dolayısıyla geleneksel ticaret ilişkilerinin, yani azgelişmişlerin tarımsal, gelişmişlerin sanayi malları üretiminde ve ticaretinde uzmanlaşmasının, azgelişmişliği sürdüreceğini ve hatta perçinleyeceğini vurgularlar. Ticaret hadlerindeki böylesi bir eşitsiz ilişkiye dikkati çeken ECLA ekolü çözümü stratejik bir ithal ikamesi politikasında görmektedir (Kay, 1989: 3-47).

İkinci esin kaynağını Paul Baran ve Paul Sweezy gibi Amerikalı sosyalistler oluşturur. Özellikle Baran'ın 1957'de yazdığı *The Political Economy of Growth* (Büyümenin Ekonomi Politiği)[4] adlı eserini bu noktada anmak gerekli. Baran bu çalışmasında gelişmiş ülkelerdeki "tekelci kapitalizmin" azgelişmiş ülkelerde gelişmeyi engellediğini, en azından yavaşlattığını belirtir. Tekelci kapitalizmin irrasyonel bir iktisadi yapısı olduğunu, Batı'da bile teknolojik durgunluğa neden olacağını, Üçüncü Dünya'da ise ekonomilerin tamamen gelişmiş ülkelerin çıkarlarına göre yapılandırılacağı için azgelişmişlikten modernleşmeci pratiklerle kurtulunamayacağını savunur.

Bağımlılık Kuramının üçüncü esin kaynağı Marksizm, özel olarak da Marksist emperyalizm kuramlarıdır. Lenin, Buharin ve Luxemburg gibi Marksistlerin bu konudaki düşüncelerinin etkilerini Bağımlılık analizlerinde görmek mümkündür. Kapitalizmin serbest rekabetçi aşamasından tekelci aşamaya geçi-

3 Bu anlamda Bağımlılık Kuramının aynı zamanda Sovyet yanlısı Komünist partilerin "ilerici" ulusal burjuvazilerden umduğu tarihsel beklentileri de ciddi bir eleştiriye tâbi tuttuğunu not etmek gerekir.

4 Bu kitabın Türkçesi için bkz. Paul Baran, *Büyümenin Ekonomi Politiği* çeviren Ergin Günçe (İstanbul: May Yayıları, 1974).

şi, dünyanın paylaşımının kapitalist gelişme için oynadığı rol ve kapitalizmin gelişmesinin hiyerarşik ve bütünsel niteliği Bağımlılık Kuramına esin kaynağı olur. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, bu konuda aslında Marx'ın ve klasik Marksist öngörülerin tersine bir konumlanışı vardır Bağımlılık Kuramının, çünkü, Marx'dan farklı olarak, azgelişmişlik kapitalizmin yokluğundan değil, bilakis varlığından dolayı ortaya çıkmaktadır.

Özellikle 1960'ların başlarından itibaren giderek artan sayıda Latin Amerikalı tarihçi ve iktisatçı, azgelişmiş ülkelerdeki geleneksel ve modern sektörlerin aslında tek bir gelişme sürecinin parçası olduğunu vurgulamaya başlarlar. Bir başka deyişle, gelişme ve modernleşme aynı zamanda azgelişme ve iktisadi eşitsizlikleri de beraberinde getirmektedir. Bu noktada ilk akla gelen kişi kuşkusuz Andre Gunder Frank'tır. Aslında Frank'ın teorisi çok özgün sayılmaz, ondan önce özellikle Latin Amerika'da yapılan çalışmalar bağımlılığın tarihsel ve teorik nedenleri üzerine oldukça geniş bir literatürü ortaya çıkarmıştır. Frank'ın analizleri gerçi daha çok Bağımlılıktan Dünya Sistemi Teorisi'ne doğru bir açılımdır. Yine de, Frank'ın ilk çalışmaları Bağımlılık Kuramını büyük ölçüde yansıtır. Ayrıca onun İngilizce yazması teorinin Batı düşünce hayatına taşınmasına, bu yolla da kendisinin öne çıkmasına yol açar. Dolayısıyla, Frank'ın teorisini özetlemek bir bakıma Bağımlılık Kuramının genel yapıtaşlarını da özetlemek anlamına geliyor.[5]

Frank ve Bağımlılık Kuramcıları gelişme yazınının büyük ölçüde Avrupa ve Kuzey Amerika'nın tarihsel deneyimi üzerine bina edildiğini, diğer deneyimlerin görmezlikten gelindiğini vurgularlar (Frank, 1983: 273). Bu anlamda Bağımlılık Kuramı, birazdan tartışacağım Dünya Sistemi Teorisi'nin tersine, azgelişmişlik sorunsalından dünya ekonomisine bir bakıştır. Gelişmiş ülkelerin hiçbir zaman azgelişmişliği yaşamadığını, dolayısıyla azgelişmişlik ile Batı'nın gelişmişliği arasında bir bağ olması gerektiğini savunur Frank (1983: 274). Ona göre, kapitalizm bütünsel bir sistem olarak tarihsel süreci içinde anlaşılmalı, gelişmişlik ve azgelişmişlik gibi olgular bütünün kendi içindeki diyalektiğinde aranmalıdır. Bir başka deyişle, Modernleşme kuramının düalist yapısal analizlerinin dayanağı yoktur, çünkü kapitalizm dünya ölçeğinde gelişen bir üretim tarzıdır ve dünya ekonomisinin parçası herhangi bir yapı için artık kapitalist midir, feodal midir tartışması anlamsızlaşmaktadır; çünkü dünya ekonomisinin parçası olan tüm yapılar kapitalist olarak addedilmelidir (Brewer, 1980: 160). Dünya ölçeğindeki bu gelişim bir yanda metropol, diğer yanda onlara bağlı uydu (ya da çevre) ülkeler arasındaki eşitsiz ilişkiyi üretir ve yeniden üretir (Frank, 1983: 275-276). Frank'a göre (1983: 279), tarihsel deneyimin de

5 Frank görüşlerini yıllar içinde oldukça radikal bir şekilde değiştirmiştir. 2000 yılında Boğaziçi Üniversitesi'ndeki bir konuşmasında kapitalizm kavramının dahi anlamsız olduğunu söylemiştir. Kapitalist dünya ekonomisinin oluşumunu ise 5000 yıl önceye çekmeyi başarmıştır (Frank ve Gills: 1993)! Frank'ın kendi entelektüel gelişimini anlattığı ilginç bir yazı için bkz. Frank (1996).

gösterdiği gibi, azgelişmişlerin gelişmesi ancak göreli olarak gelişmiş ülkelerle girdikleri ilişkilerin azaldığı dönemlerde mümkün olabilmektedir.

Çok kaba hatlarıyla özetlediğim kuramın aşağıda kısa bir eleştirisine girmeden önce 1960'lar ve 1970'lerde Türkiye ve Osmanlı tarihçiliğini, özellikle de siyasal iktisat ve iktisadi kalkınma literatürü açısından etkilediğini kaydetmek gerekli. Ancak bu "dış" etkiyi fazla da abartmamalı, çünkü Türkiye'de daha 1930'lu yıllarda *Kadro* dergisi çevresinde kümelenen bir grup aydının Bağımlılık Kuramından hiç de daha az sofistike olmayan tezleri gündeme getirdikleri bilinmektedir. Yani Türkiye'nin entelektüel mayasında biraz Bağımlılık Kuramı zaten vardır. Gerçekten de daha 1930'larda *Kadro* çevresi benzer tezleri Türkiye bağlamında formülleştirmişti. Onlar da, üç kuşak sonraki Bağımlılık Kuramcıları gibi, asli çelişkileri ülke içindeki ilişkilerden çok dışsal etkilerde aramaktaydılar. Bir başka deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi açıdan geri kalmasının müsebbibi esas olarak Avrupa'nın mali ve iktisadi esaretine girmemizdi.[6] Sorun ülke içindeki tarihsel süreç ve yapılardan çok dışsal sömürü ilişkilerindeydi. Bu dışsal sömürüye ülke içindeki Hıristiyan azınlıklar da komprador, yani işbirlikçi burjuvazi olarak katılmakta, böylece bir de iç düşman yaratılmaktaydı.[7]

Kadro'nun ideoloğu Şevket Süreyya, Türkiye'deki "Milli Kurtuluş Hareketi"nin Batı emperyalizminden kurtulmanın yanısıra evrensel yönü olan iktisadi bir anlamı da olduğunu savunur. Benzer şekilde, dünyada metropollerle sömürge tipi ya da azgelişmiş ülkeler arasındaki çelişkiden dem vurur, kapitalizmin ayakta kalabilmesinin nedeninin Batı dışı toplumlardan devşirilen zenginlikten kaynaklandığını iddia eder. Hatta ona göre Büyük Buhran bile Batı kapitalizminin iç çelişkilerinden değil, sömürge ve yarı-sömürge ülkelerden gelen artığın azalmasından kaynaklanmaktadır. Gunder Frank'ın 1960'larda söylediğini yıllar önce benzer bir tarzda, Türkiye'nin sanayileşmesinin ancak emperyalist ülkelerle minimum iktisadi ilişki söz konusu olduğunda sağlanabileceğini düşünür. Bağımlılık Kuramının içsel sınıf yapısında gördüğü işbirlikçi/komprador türü bir burjuvazinin yıllar yılı bağımsız ve ulusal bir ekonominin gelişmesini engellediğini iddia eder ve Türkiye gibi ülkelerin sosyalizm ve kapitalizm dışında bir "üçüncü" yoldan geçerek kalkınmaları, sanayileşmeleri gerektiğinin üzerinde durur (Aydemir, 1968).

---

6 Aslında bu tür bir yaklaşımı İkinci Meşrutiyet döneminde *Türk Yurdu* dergisindeki yazılarıyla Helpfand-Parvus'da gözlemlemek mümkündür. Parvus'un bu konudaki eserlerinin bazıları için bkz. "Türkiye Avrupa'nın Maliye Boyunduruğu Altındadır 2," *Türk Yurdu*, II, no5, 523-530; "Esaret-i Maliyeden Kurtulmanın Yolu," *Türk Yurdu*, c.2, no.7, 1328, 587-591; "İş İşten Geçmeden Gözünüzü Açınız," *Türk Yurdu*, c.3, no.12, 1329 (mart 1913), 360-66; *Türkiye'nin Can Damarı: Devlet-i Osmaniye'nin Borçları ve Islahı*, (İstanbul: Türk Yurdu Kitaphanesi, 1330 (1914), (çeviren Emin Raşid).

7 Aydemir gibilerin "milliyetçi solculuğu" öyle bir noktaya ulaşmıştır ki Varlık Vergisi döneminde Şevket Süreyya hâlâ ayakta kalabilmiş gayri Müslim burjuvazi için sanki onlar basit işbirlikçiler gibi bu haksız vergiyi onlara reva görebilmiştir. Bu konuda bkz. Rıdvan Akar, *Aşkale Yolcuları Varlık Vergisi Ve Çalışma Kampları* (İstanbul: Belge Yayınları, 1999), s. 210.

1960'lı yıllarda Bağımlılık Kuramının ve *Kadro*'cu tezlerin benzerliğinin ve etkisinin en açık görülebileceği çalışmalar *Yön* Dergisi çevresindeki aydınlardan, özellikle de Doğan Avcıoğlu'ndan gelir. *Türkiye'nin Düzeni* adlı ünlü eserinde (1968) Osmanlı'nın son dönem tarihini bir iktisadi bağımlılık ve emperyalizmle ilişkilerin tarihi olarak ortaya koyar. İktisadi bağımlılık bir anlamda merkezinde durur Avcıoğlu'nun argümanının. Gayri Müslimlerden oluşan bir işbirlikçi burjuvazi de bu sahnede yerini alır. Avcıoğlu ve diğer birçok sol-Kemalist aydın için Osmanlı'nın son dönemi adeta bir yarı-sömürgecilik tarihidir. Örneğin, Tanzimat ve 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Sözleşmesi ile başlayan süreç bir anlamda tipik bir azgelişmişlik ya da geri kalmışlık sürecidir (Özdemir, 1986: 119). Avcıoğlu, Türkiye'nin Cumhuriyet dönemi tarihini analiz ederken de milli burjuvazinin oluşamaması gibi Bağımlılık tezlerine benzer tezler ileri sürer (Özdemir, 1986: 240). *Yön*'deki yazılarıyla Niyazi Berkes gibi aydınlarımız da Batı kapitalizminin Türkiye'ye girmesiyle beraber milli bir kapitalist ekonominin gelişmesinin engellendiğine, Batı'dan farklı özellikleri olan bir kapitalistleşme süreci yaşandığına dikkat çekerler (Özdemir, 1986: 70).

Yine de geçerken şunu not etmek gerekir ki *Kadro*'cu ve sol-Kemalist tezler tümüyle kabul görmez Türkiye solu arasında. 1960'lar sonlarına doğru Türkiye sosyalistleri arasında gelişen ve özellikle Mihri Belli'nin başını çektiği "Milli Demokratik Devrim (MDD)" hareketi emperyalizmin tahribatı, bağımlılığın derinleşmesi gibi birçok konuda benzeşse de Bağımlılık Kuramından çok farklı bir teorik konumlanış içindedir. Kuramın kapitalizm ve emperyalizmle ilişkiye giren her coğrafyanın bir şekilde artık kapitalist sayılması gerektiği tezinden farklı olarak MDD hareketi ülkeyi kapitalizmin gelişmediği, feodal bir toplumsal formasyon olarak algılar, buna uygun olduğuna inandığı bir siyasi stratejiyi gündemine alır.

Bağımlılık Okulu hızla popülerleşmesiyle beraber ciddi eleştiriler de aldı doğal olarak. Bunların en önemlilerinden birisi kapitalizmi tanımlayış biçimleriyle ilgiliydi. Kapitalizm ticari düzeyde tanımlanmıştı, oysa üretim düzeyinde tanımlanmalıydı.[8] (Bu eleştiri Dünya Sistemi Teorisi için de yapıldığından aşağıda daha ayrıntılı tartışacağım.) Oysa Bağımlılık Kuramcılarının merkantil kapitalizmin gelişmesine vurguları, ve azgelişmiş ülkelerin de onunla ilişkiye girmeleriyle aynı etkinin oluşması, Sanayi Devrimi öncesi Avrupa için dahi sorgulanabilir. Braudel'in Akdeniz dünyası bağlamında söylediği gibi (1977: 40), dönemin Avrupası aslında asıl olarak çok büyük ölçüde köylülüğün damgasını vurduğu bir yerdi. Yani, bırakalım çevre/uydu ülkeleri, Avrupa söz konusu olduğunda bile kapitalizmin etkisi Sanayi Devrimi öncesi aslında son derece sınırlıydı.

Bağımlılık Kuramına yöneltilebilecek en ciddi eleştirilerden birisi kuşkusuz emperyalist yayılmacılığın Batı'nın sanayi birikiminde ve zenginliğinde oynadığı rol üzerinedir. Bu konuda genel kanı Avrupa kapitalizminin oluşumunda ve

8 Bu yazının Türkçesi için "Kapitalist Gelişmenin Kökenleri: Yeni Smith'ci Marksizmin Eleştirisi, *Onbirinci Tez Kitap Dizisi* no. 3, Mayıs 1986, 10-27.

daha sonra bugüne kadar yaşanan emperyalist projelerde azgelişmiş ülkelerden ve sömürgelerden gelen zenginliğin metropol ülkeler için çok merkezî olduğudur. Genel olarak milliyetçi sol söylemlerin en temel iddialarından birisi olagelmiştir bu görüş.[9] Oysa tarihsel gerçekliğin dikkatli bir analizi bu kanının sadece bir mit olduğunu göstermektedir. Sanıldığının aksine, Patrick O'Brien'ın (1982: 3-4) da son derece yetkin bir şekilde gösterdiği gibi, bırakalım 16. yüzyılı, 18. yüzyılda dahi uluslararası ticaretin Batı'nın metropol ülkelerinde oynadığı rol oransal olarak son derece kısıtlıdır. Bir başka deyişle, metropol ülkelerin içsel ekonomik büyüklükleri göz önüne alındığında, Üçüncü Dünya'dan ve sömürgelerden gelen zenginliğin son derece önemsiz olduğu ortaya çıkar. Dahası, 20. yüzyılın son dönemlerine kadar dünyadaki toplam uluslararası ticaretin çok büyük bir bölümü metropol ülkelerin kendi aralarında gerçekleşmiştir. Eric Wolf'un (1982: 301) da belirttiği gibi, kapitalizmin tarihindeki asıl belirleyici eğilim uluslararası sermaye hareketlerinin çevresel değil, ağırlıklı olarak metropol ülkelerde yoğunlaşmasıdır. Kuşkusuz bu demek değildir ki çevre ülkelerde Batı sermayesinin yayılması o ülkelerin toplumsal, kültürel ve iktisadi hayatında önemli değildi; yabancı sermaye hareketlerinin bu ülkelerde elbette ki önemli ve zaman zaman da trajik sonuçları oldu. Ancak burada tartışılan Üçüncü Dünya'dan aktarılan zenginliğin Batı'daki süreçte oynadığı roldür ki bunun *görece* önemi genellikle abartılmıştır.

Bağımlılık Kuramı dünyanın yakın tarihinin sunduğu ampirik verilerle de çürütülmüştür. Frank'ın "azgelişmişliğin gelişmesi" dediği olgu Üçüncü Dünya'nın tarihsel gelişimiyle pratikte çelişmektedir. Aslında, tüm çarpıklığına rağmen, Üçüncü Dünya bütün bir 20. yüzyıl boyunca sanayileşme ve Hobsbawm'ın (1994: 288) 20. yüzyılın en büyük dönüşümü dediği "köylülüğün hızla erimesi" sürecini yaşamıştır. Güney Kore gibi bazı Asya ülkelerinde *dışa açık koşullarda* sanayileşme ve gelişme ise Bağımlılığın "gelişme ancak emperyalist ilişkilerin zayıfladığı dönemlerde mümkündür" tezine ampirik karşı kanıt sunmaktadır. Elbette ki bunları söylemek çevre/uydu ülkelerle gelişmişler arasındaki farkın azalması anlamına gelmiyor, bilakis zengin ve yoksul ülkeler arasındaki iktisadi uçurum sürekli açılmış ve giderek de açılmaktadır. Ama yine de Üçüncü Dünya denilen coğrafyada çok ciddi yapısal dönüşümler ve gelişme yaşandığı inkâr edilemez, her ne kadar aradaki açı genişlemeye devam etse de.

Dünya Sistemi Teorisi ve Türkiye

Bütün zaaflarına rağmen Bağımlılık Kuramının gelişme ve azgelişme süreçlerinin birbirinden ayrılmaz niteliğini göstermesi ve dünya ekonomisinin bütünü-

9 Wallerstein'ın merkezde sermaye birikimi açısından Doğu Avrupa'nın ve Hispanik Amerika'nın dünya kapitalist sistemine entegre olmasına verdiği merkezî rol bu açıdan eleştirilebilir. Bkz. Wallerstein (1980: 166).

nü göz önüne alması açısından önemli bir katkı olduğunu vurgulamak gerekir. Ancak, Osmanlı/Türkiye akademik çalışmaları söz konusu olduğunda Bağımlılık Okulundan daha önemlisi onun oldukça değişmiş bir türevi diyebileceğimiz ve Immanuel Wallerstein'ın[10] adıyla anılan Dünya Sistemi Teorisi'dir (DST). Özellikle Osmanlı çalışmaları bağlamında, ki DST'nin en önemli uygulama alanlarından birinin Osmanlı çalışmaları olduğunu söylemek abartı olmayacaktır,[11] 1970'ler sonrası popüler olan bu yaklaşımın hem kavramsal çerçevesine, hem de Osmanlı/Türkiye bağlamındaki tarihsel öngörü ve açıklamalarına kısaca değinmekte fayda var.

Wallerstein 1974 yılında yayınladığı ve birdenbire büyük bir ilgi odağı olan *The Modern World System* (Modern Dünya Sistemi) adlı eseriyle bu teorinin öncüsü olmuştur. DST en genel düzlemde ulusal/tekil/yerel tarihçiliğin yetersizliğini vurgulamış, bunların ancak dünya tarihsel ölçekte analizlere katkıda bulunduğu oranda önemli olduğunun altını çizmiştir. Bağımlılık Okuluyla pek çok benzerlikleri bulunmasına rağmen DST tarihsel gerçekliğe sistemik bakmakta, tekilden çok bütünle ilgilenmektedir. Bu nedenledir ki bütünden yola çıkarak tekil olanı analiz etmektedir. Bağımlılık Okulu "azgelişmişlik" ya da "Üçüncü Dünya" problematiğinden çıkarak dünyaya bakarken, DST bütünden tekile doğru analizin altını çizer. DST'nin sadece metodolojik gibi görünen bu özelliği aslında tarihsel çalışmalar açısından son derece önemli açılımlar getirmektedir. Şarkiyatçılık ve milliyetçilik gibi partikülleristik, özcü ve her türlü Avrupamerkezli yaklaşımın temellerini sarsmaktadır (İnan, 1983, 11) (elbette ki *Annales* gibi tarih ekollerinin de daha 1920'lerden itibaren benzer açılımlar sağladığını unutmamak gerek). Örneğin Şarkiyatçılığın "Doğu"nun dinî ve kültürel özelliklerinin, başka şeyler bir yana, orada kapitalizmin ve sanayileşmenin gelişmesine engel teşkil ettiği gibi safsatalarına karşı, bu süreçlerin dünya-sistemik karakterlerini vurgulayan bir eleştiri zemini hazırlaması son derece önemlidir.[12] Bir başka deyişle, Batı'da kapitalizmin gelişmesi orada olduğu farz edilen içsel ve özsel bir takım özelliklerin varlığıyla değil, tarihsel bir takım koşulların orada ortaya çıkmasına bağlanmaktadır.

---

10 Wallerstein'ın dünya-sistemik bir teoriye ilgisi kendi alanı Afrika tarihiyle ilgili çalışmalarda sömürgecilik sonrası Afrika ülkelerindeki geliş(eme)melerin analizi üzerinden çıkmıştır. Bu konuda bkz. Ragin ve Chirot (1995: 276-77).

11 Wallerstein'ın etkin olduğu *Review* adlı derginin 1988 yılında çıkan ikinci sayısı Osmanlı'ya ayrılmıştır. Bu sayıda Ş. Pamuk ("The Ottoman Empire in Comparative Perspective"), Ç. Keyder ("Bureaucracy and Bourgeoisie: Reform and Revolution in the Age of Imperialism"), D. Quataert ("Ottoman Handicrafts and Industry in the Age of Imperialism"), F. Tabak ("Local Merchants in Peripheral Areas of the Empire: The Fertile Crescent during the Long Nineteenth Century"), R. Kasaba ("Was There a Comprador Bourgeoisie in Mid-Nineteenth-Century Western Anatolia?") gibi yazarlar katkıda bulunmuşlardır.

12 Burada DST'nin de Avrupa-merkezli yönleri bulunabileceğini göz ardı ediyor değilim. Sonuçta dünya sisteminin gelişme biçimi ve merkezinin Avrupa olması bu yönde eleştirilerin haklı tarafları olabileceğini gösteriyor. Nihayet Wallerstein için de "Doğu"nun tarihi, emperyalizm ve sömürgecilik eksenlerinde açımlanmıyor mu büyük ölçüde?!

DST, Bağımlılık Kuramı'nın yanısıra Fransız *Annales* ekolünden[13] ve emperyalizm teorilerinden de etkilenmiştir (Howe ve Sica, 1980: 236). *Annales* genelde DST'nin, özelde Wallerstein'ın çalışmalarına, bir anlamda ampirik bulgu kaynağı da olagelmiştir. Ayrıca Wallerstein'ın "dünya ekonomisi" gibi kavramları kullanış biçimi Fernand Braudel'in (1984: 21-22) tarzını fazlasıyla andırmaktadır. Wallerstein için iki çeşit dünya sistemi vardır, "dünya imparatorluğu" ve "dünya ekonomisi." İlki merkezî bir siyasal gücün denetlediği, iktisaden kendi kendine yetme gücü daha fazla ve bürokrasinin artık üzerinde önemli bir tasarruf imkânına sahip olduğu bir bütünlüğe gönderme yaparken, ikincisi çok merkezli siyasal yapıların bulunduğu, merkezî bürokrasinin görece güçsüz olduğu sistemlerdir. "Dünya ekonomisinin" "dünya imparatorluğundan" üstünlüğü teknolojik bir üstünlükte değil, tam da bu siyasal düzeyin özgünlüğündedir. 16. yüzyılda ortaya çıkan "kapitalist dünya ekonomisi" gibi "dünya ekonomileri" asalak bir bürokratik sınıfa gerek kalmadan, üreticilerin daha doğrudan sömürüldükleri yapılar olması anlamında daha üstündür ona göre (Wallerstein, 1974: 15).

Wallerstein dünya tarihini 16. yüzyıldan itibaren gelişen "kapitalist dünya ekonomisinin" tek ve bütünsel hareketinin analizi olarak anlar. Ona göre ticaret üzerinden daha 16. yüzyılda bir "dünya ekonomisi" oluşmuştu. Metaların ve insanların dolaşımı ve değişimi sürecinde dünya ekonomisi sürekli genişledi ve sonunda dünya çapında niteliksel ve hiyerarşik bir işbölümü ortaya çıktı: Merkez, çevre, yarı-çevre ve dışsal bölgeler. Merkez bölgeler olarak adlandırılanlar nitelikli emek biçimleri ve kapitalist ekonomileriyle; çevre ülkeler ise niteliksiz emek biçimleri ve tarımın ağırlığıyla karakterize edilmekteydi (Wallerstein, 1974: 127). Merkez ile çevre arasında eşitsiz mübadele üzerinden haliyle bir "artık" transferi gerçekleşmekteydi.[14] Her ne kadar çevre ülkelerde ağırlıklı olarak ücretli-emek dışı biçimler yaygın olsa da, Wallerstein'a göre (1974: 126), sistemin artık her halkası kapitalist güdülerle hareket etmekteydi. Örneğin çevre ülkelerdeki toprak ağalarının iktisadi güdüleri merkezdeki sermaye sahiplerinden daha az kapitalist değildi. Wallerstein'ın (1980: 87) üçüncü kategorisi yarı-çevre ülkeler ise merkez ile çevre arasında risk azaltıcı bir tampon rolü oynayan bölgelerdi. Dışsal bölgelere gelince, onlar dünya ekonomisinin dışında olan, kendi kendine yeterli devasa dünya imparatorluklarıydı (Wallerstein, 1989: 129), örneğin, dünya sisteminin parçası olmadan önceki Osmanlı ve Rus imparatorlukları gibi. Görüldüğü gibi, Wallerstein'ın coğrafi ve iktisadi analiz birimleri Marx'ın *Das Kapital*'de yaptığından, yani emek ve

13 *Annales* ekolünün kısa bir tanıtımı için bkz. Fatih Gümüş'ün bu sayıdaki yazısı ve ayrıca Burke (1990).

14 Buradaki "artık" kavramı Paul Baran'ın *The Political Economy of Growth* adlı eserinde ortaya koyduğu türden bir kavram olup klasik Marksizm'in "artı-değer" kavramından bütünüyle farklıdır. Bkz. Baran (1957).

sermaye çelişkisi üzerine oturan sınıf mücadelesinden, çok daha farklı bir biçimde formüle edilmişti (Kimmel, 1977: 327).

Wallerstein dünya sisteminin sadece hiyerarşik yapılandığını ileri sürmez, aynı zamanda sistemin *tek* bir merkezi olduğunu da vurgular. Genellikle bir şehirde tecessüm eden bu merkez dünya sisteminin hareket normlarını belirleyerek sistemin pürüzsüz işlemesini de garanti altına alır. Dünya sisteminin tek merkezli olması aynı zamanda sistemin çeşitli bölmelerinin yükselişlerini diğerlerinin düşüşüyle ilişkilendirir. Kısaca bir sıfır-toplam oyunu gibidir. Örneğin 18. yüzyılda Londra'nın dünya hegemonyasının merkezi konumuna yükselmesi Amsterdam'ın düşüşü sonucunda gerçekleşir. Wallerstein'ın kuramı bu noktada çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Kendisini de DST geleneği içinde kabul edebileceğimiz Janet Abu-Lughod *Before European Hegemony* (Avrupa Hegemonyası Öncesi) adlı ünlü eserinde Wallerstein'ınkinden üç yüz yıl önce oluşan bir dünya sisteminin birden çok merkezi olduğunu ve hegemonik güçlerin yükselmesinin illa da sistemin diğer parçalarının zararına olması gerekmediğini savunmuştur. Abu-Lughod'a göre (1989: 358-359), sistemin bir parçasının gelişmesi diğer bölmelerine de olumlu etkilerde bulunmaktadır.[15]

Yukarıda da belirttiğim gibi Osmanlı İmparatorluğu DST'nin en gözde uygulama alanlarından birisi oldu. Wallerstein'a göre (1974: 336) 1750 öncesi dışsal bölge olarak karakterize edilen Osmanlı, bu tarihten sonra dünya sistemi içine çekilerek çevre ülke konumuna geldi (Wallerstein, 1989: 129-137, 154). Aslına bakılırsa Osmanlı'nın ne zaman dünya sistemi içine çekildiği Wallerstein'ın kendisi için de ciddi bir problem olarak kaldı,[16] nitekim daha sonra Decdeli ve Kasaba ile yazdığı bir yazıda bu süreci 16. yüzyıla kadar geri çekti.[17] Kaldı ki sorun sadece zamanın tespit edilmesiyle de bitmiyor, Osmanlı'nın dünya sistemine girişinin özgüllüklerini de saptamak gerekiyor. Örneğin, Osmanlı'nın dünya sisteminin bir parçası olmasının birdenbire mi yoksa çeşitli uğraklarda zaman içine yayılarak mı gerçekleştiği, ya da imparatorluğun değişik bölgelerinin değişik zamanlardaki bütünleşme biçimlerinin özgüllüğü gibi.

Wallerstein'ın teorisi sosyal bilimlere bütünselci bir perspektif getirmesine ve 1970'li ve 80'li yıllarda oldukça popülerleşmesine rağmen, ciddi eleştirilere maruz kaldı.[18] DST'ye yöneltilen en ciddi eleştirilerden birisi klasik Marksist argümanlarıyla Robert Brenner ve Eric Wolf gibi düşünürlerden geldi. Brenner

15 Abu-Lughod Avrupa, Ortadoğu ve Çin gibi üç önemli bölgede sekiz alt bölgeyle birleştirilmiş bir dünya sisteminden bahsetmektedir. Bu anlamda Wallerstein'a atfedilen Avrupa merkezcilikten sıyrılmaktadır. Ancak genel olarak Abu-Lughod, Wallerstein gibi kapitalizmi ticaret üzerinden tanımlamakta, iki bin yıl önce Çin'de kapitalizm bulabilmektedir!

16 Osmanlı İmparatorluğu'nun kapitalist dünya ekonomisine eklemlenmesinin tarihi için bkz. Wallerstein (1979: 389-398).

17 Bu konuda bkz. Wallerstein, Decdeli ve Kasaba (1983: 42).
Benzer şekilde İslamoğlu ve Faroqhi (1979: 410-436) ve İnan da (1983: 24) 16. yüzyılda böylesi bir sürecin varlığından bahsederler.

18 Bu konuda Türkçe'de çıkmış bir eleştiri için bkz. Gülalp (1986).

(1977: 31) *New Left Review*'deki yazısında Wallerstein'ın teorisinin nitelik değil, nicelik üzerine bina edildiğini vurgudu. Gerçekten de Wallerstein'ın (1974: 38) kapitalist gelişmeye ilişkin yazdıklarında kapitalizmin niceliksel bir gelişmenin ürünü olarak gözlendiğini ve kavramsallaştırıldığını görürüz. Ona göre kapitalizme giden yolun köşe taşlarından birincisi 16. yüzyılda ticaret üzerinden sistemin genişlemesi, ki aslına bakılırsa değerli metalar ticaretidir bu; ikincisi bölgesel işbölümü ve de üçüncüsü merkez ülkelere aktarılan artık miktarının çoğalmasıdır. Dolayısıyla, kapitalizmin gelişmesi üretim düzeylerinin analizinden çok, dolaşım düzeyinde aranmaktadır. Hal böyle olunca sınıf mücadeleleri sonucu ortaya çıkan bir kapitalizm yerine, işbölümü ve niceliksel gelişmenin bir sonucu olarak sınıf mücadelelerine varılır (Brenner, 1977: 39). Oysa Wolf'un (1982: 79), iyi bilinen yapıtı *Europe and the People Without History*'de (Avrupa ve Tarihi Olmayan İnsanlar) işaret ettiği gibi, kapitalizmin kapitalizm olabilmesi için öncelikle üretim düzeyinde tanımlanması gerekmektedir.

DST'ye yöneltilen önemli eleştirilerden bir diğeri de "dışsal" faktörlerin ülkelerin gelişmesinde oynadığı rolün abartıldığına ilişkindir. Aslında kendisi bir sistem olan dünya ekonomisi içinde "içsel/dışsal" ayrımı yapılamaz belki, ancak burada söz konusu olan çevre ülkelerdeki birçok tarihsel gelişmenin sistemik zaruretlerle açıklanması, özellikle de merkezdeki gelişmelerin adeta bir yansıması ya da sonucu olarak görülmesidir. Böyle bakıldığı için de çevresel yapıların gelişme biçimlerinin özgül yönleri büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. Ayrıca sistemi çekip çevirenin de merkez olması nedeniyle ve o anlamda bir "içsel/dışsal" ayrımına gidildiğinde, "içsel" olanın dönüştürme ve merkeze direnme potansiyeli DST içinde hemen hemen kaybolmaktadır. Bir başka deyişle, sistemik güç her gelişmeyi o denli belirlemektedir ki sistem karşıtı bir direnişin tahayyül edilebilmesi bile imkânsızlaşmaktadır. Örneğin çeşitli çevre ülkelerde 19. yüzyıl sonu başlayan demiryolu yapımı hamleleri bu soyut gibi görünen tartışmanın somutlanabileceği ilginç bir alandır. DST perspektifinden yazan birçok araştırmacı Ortadoğu, Latin Amerika ve Rusya gibi çevre bölgelerdeki demiryolu yapımının merkez ülkelerin istemleri ve çevresel yapıların dünya ekonomisine içerilme süreçleri çerçevesinde gerçekleştiğini düşünürler. Oysa Latin Amerika bağlamında gösterildiği gibi (Platt, 1980: 124), aslında bu bölgedeki demiryolu yapımı daha çok "içsel" gereksinimler sonucu ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, 19. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişen demiryolu yapımı da çok büyük ölçüde Osmanlı ekonomisinin dünya sistemine entegrasyonu bağlamında düşünülmüş, demiryollarının askerî, siyasi, sembolik "içsel" gereksinmelerden kaynaklanan yönleri göz ardı edilmiştir.[19]

19 Oysa Kaynak (1984 : 67) bu konuda "... Osmanlı Devletinin başlangıçta demiryollarını ekonomik gelişmeyi gözeterek istediği pek söylenemez" demektedir. Merkez-çevre açısından bir değerlendirme için ise bkz. Şen (2001).

Wallerstein'ın Bağımlılık Kuramından aldığı merkez-çevre ayrımına dayanak teşkil eden kriterler de ciddi şekilde eleştirilmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi merkez ile çevre arasındaki en önemli fark kullanılan emek biçimlerindeydi. Merkez, nitelikli emek kullanırken, çevre serflik, kölelik gibi niteliksiz emekle ilişkilendiriliyordu. Oysa Steve Stern (1988: 854) *The American Historical Review*'de yayınlanan makalesinde 16 ve 17. yüzyıllar gibi erken dönemlerde dahi Latin Amerika'da nitelikli, niteliksiz ve de ortakçı emek (yarı-çevre ile ilişkilendirilen) biçimlerinin üçünün de bir arada yaşayabildiğini gösteriyordu. Bugünkü dünya ekonomisine çok kısaca bir göz atmak bile "Üçüncü Dünya" olarak adlandırılan ülkelerin bazı bölgelerinde en gelişmiş teknolojileri kullanan son derece nitelikli emek biçimlerinin varlığını, beri yandan merkez ülkelerin çeşitli bölgelerinde oldukça ilkellerinin kullanılabildiğini görmek için yeterlidir. Wolf'un (1982: 296) da vurguladığı gibi, merkez içinde çevre, çevre içinde merkez pek de az rastlanan olgular değildir.

DST teorisyenlerinin bir çoğunun ihmal ettiği bir nokta daha var ki o da dünya ekonomisinin oluşmasında tarihsel olarak çıplak zorun, yani askerî gücün, aslında serbest ticaretten çok daha önemli ve merkezî bir yeri olmasıdır (Bergesen, 1990: 71; Pieterse, 1988: 257). Aslına bakılırsa, dünyanın çeşitli bölgelerinin dünya sistemi içine çekilmesinde itici gücü ticaretteki eşitsiz mübadeleden çok, Avrupalıların çevre ülkelerdeki acımasız askerî ve de daha sonraki siyasi güçleri oynamıştır. Tarihsel özne olarak insanın serbest piyasayı önceliediği ve ondan çok daha önemli olduğu unutulmaktadır. Aynı mantıktan giderek, çevre ülkelerdeki insanların, devletlerin, cemaatlerin ve bu gibi faktörlerin dünya ekonomisinin pasif, edilgen kuklaları olmaya direndikleri gerçeği de göz ardı edilmemelidir. DST gibi bir teorinin çevre ülkelerde ortaya çıkan direnişi dikkate alması teorinin yapısı gereği son derece zordur. Oysa tahakkümün olduğu her yerde direnişin de olacağını göz önünde tutarsak, DST'den daha esnek ve daha az determinist bir teoriye ihtiyaç olduğu açıktır. Özellikle Osmanlı çalışmaları söz konusu olduğunda çevresel direncin göz önüne alınması son derece önemlidir. 19. yüzyıldaki bütün iktisadi bağımlılığına rağmen, Osmanlı devletinin hiçbir zaman sömürgeleştiril(e)mediği unutulmamalıdır; Avrupa yayılmacılığının karşısında zaman zaman gösterilen askerî, diplomatik ya da iktisadi direncin imparatorluğun dünya sistemine dahil oluşunun spesifik biçimini belirlediği söylenebilir (Eldem, 1999: 187). Özellikle de Osmanlı Devleti'nin şehirlerin iaşesi meselesinden, ticareti kontrol altında tutma girişimlerine kadar birçok alanda son derece aktif bir rol oynadığı düşünüldüğünde, DST'nin açıklamakta güçlük çektiği çeşitli alanlara girilmiş olmaktadır. Osmanlı'nın sömürgeleştirilmemiş devlet geleneğinin burada son derece önemli bir rol oynadığı ileri sürülebilir (Pamuk, 1987: 133). Gerçi Wallerstein daha çok merkez ülkelerdeki devletleri önemser; ona göre güçlü devlet "gece bekçisi" devlet anlamına gelmektedir büyük ölçüde, yani sistemin genel dengelerini gözeten, da-

ha çok düzenleyici devlettir bu devlet, ama en liberal dönemlerde bile bu tür devletlerin var olmadığını Polanyi gibi iktisat tarihçileri yıllar önce bizlere göstermemişler miydi? (Polanyi, 1957).

Gerek DST, gerekse Bağımlılık Okulu için çevreyle merkez arasında süregiden eşitsiz mübadele çevresel bölgeleri dünya sistemi içine hiyerarşik bir şekilde katmada çok merkezî bir yer tutar. DST, çevre bölgelerin dünya sisteminin parçası haline gelmeleriyle kendi iktisadi faaliyetlerini merkezdeki üretim ve dolaşımın mantığı çerçevesinde düzenlediğini savunur. Çevre bölgeler giderek belirli malların üretiminde ve merkeze ihracında uzmanlaşır, merkezden teknolojik içerikleri yoğun metalar alırlar. Osmanlı örneği de ilk bakışta bu belirlemeyi doğrular gibidir. Goffman'ın (1990: 54, 64) Ege bölgesi bağlamında yaptığı çalışmada, 17. yüzyıl başları gibi erken bir tarihten itibaren İzmir'in böylesi bir işlevi olduğu görülmektedir. Ama asıl ivme 19. yüzyılla gelmiştir. Çukurova bölgesinde üretilen pamuğun serüveni bu açıdan ilginç bir örnektir. Keza Anadolu'dan maden ihracı önemli boyutlara ulaşmıştır. Osmanlı söz konusu olduğunda 1820'ler sonrası dönem bu açıdan çok kritik bir öneme sahiptir, bu tarihten sonra Osmanlı-Avrupa dış ticaretinde gerçekten de kayda değer bir artma gözlenmiştir (Pamuk, 1987: 13; Owen, 1981: 92). Bunda hiç kuşkusuz Avrupa'da gerçekleşen Sanayi Devrimi'nin de etkileri büyük olsa gerektir. Osmanlı gibi Avrupa'nın son derece yakınındaki bir ülkenin 19. yüzyılın böylesi önemli gelişmelerinden etkilenmemesi düşünülemezdi. Osmanlı gibi ülkeler giderek merkezin hammadde deposu ve ürünlerini sattıkları pazar haline geldi. DST bu etkilerden en önemlilerinden birisi olarak Avrupa sermayesinin çevresel bölgelerde yayılmasıyla buralardaki yerel sanayiyi ve zanaatleri yıkmasını gösterir. Gerçekten de Osmanlı'da 1820 ile 1860 arasında yüz bin civarında yerel zanaatin çöktüğü hesaplanmıştır (Quataert, 1988: 170) ki bu çok ciddi boyutlarda olumsuz bir gelişmedir.[20] Bu durum büyük ölçüde Wallerstein'in *The Modern World System* adlı eserinde çizdiği şablona oturmaktadır, ancak yakından bakılınca gerçekliğin daha karmaşık olduğu görülür. Bir kere, birçok işletme ortadan kalkmıştır kalkmasına ama bazıları başka alanlara işlerini kaydırabilmişlerdir (Owen, 1981: 93-99). Donald Quatert (1993: 255-269) Osmanlı zanaatlarının yıkılması sürecinde kırsal kesimde Avrupalı kapitalistlerle rekabet eden, özellikle kadın ve kısmen de çocuk emeğine dayanan bir proto-endüstrileşmenin ortaya çıktığını iddia etmektedir.[21] Bu nokta önemlidir çünkü Anadolu'da zanaatlerin ve sanayinin yıkılması olgusu doğru olmakla beraber, bu durum esas olarak daha çok loncaların etkin olduğu kentler için geçerlidir. Kaldı ki, Quataert'in dediği gibi, loncalara darbeyi özellikle 1826'da II. Mahmut döneminde Osmanlı Devleti'nin kendisinin vurduğu unutulmamalıdır. Loncaların

20 Avrupa sınai üretiminin Bursa'da ipekçilik sanayine olumsuz etkileri için bkz. Çizakça (1987); Selanik'te benzer bir gelişim için Genç (1994).

21 Eldem, (1999: 162) benzer vurgular yapmaktadır.

dışında kalan kırsal kesimdeki ve hatta kentlerdeki çeşitli zanaat faaliyetleri için aynı yorumda bulunmak pek mümkün değildir (Quataert, 1994: 764).

Aslına bakılırsa son yıllarda yapılan çalışmalar 18. yüzyılın, örneğin, görece olarak son derece istikrarlı ve iktisadi gelişmenin yaşandığı bir yüzyıl olduğunu göstermektedir. Tarımda olsun, zanaatlerde olsun önemli gelişmeler yaşandığı gözlemlenmektedir. Keza devlet maliyesi açısından da özellikle 1720'den 1760'a kadar durumun pek de kötü olduğu söylenemez (Pamuk, 2002).

DST'nin bir iddiası da Avrupa sermayesinin çevre ülkelerde yayılmasının en önemli sonuçlarından birisinin sadece bir kaç ürün eksenli bir monokültür tarımın ortaya çıkmasıdır ki böylece çevre merkeze daha da bağımlı hale getirilmektedir. Ancak Osmanlı söz konusu olduğunda böylesi bir gelişmeden söz etmek de pek mümkün değil. Amerikan İç Savaşı dolayısıyla İngilizlerin Osmanlı pamuğuna talebi devasa boyutlarda arttığı halde Osmanlı'da monokültürün oluşmadığı söylenebilir (İnan, 1983: 27).

Öte yandan, DST'ye göre Avrupa'yla ticaretin artması ve dünya sistemiyle bütünleşme tarımda ticarileşme ve çiftlik sistemin gelişmesini sağlar. Oysa Osmanlı örneğinde bu durumun da geçerli olduğu pek iddia edilemez, çünkü Osmanlı, tarımda büyük ölçüde küçük üreticiliğin hâkim olduğu bir ülkeydi (Pamuk, 1987: 107). Bu durum kısmen devletin köylülerin mülksüzleşmesini önlemek ve aracı katmanların oluşmasının önüne geçmek kaygısından, kısmen de küçük üreticiliğin sömürülmesinin daha kolay olmasından kaynaklanmış olabilir (Pamuk, 1988: 134). Dolayısıyla Osmanlı'da tarımın monokültürel olmasının önünde yapısal engellerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Devletin küçük üreticiliğin yaygın olduğu Ege bölgesinde yabancılarla ciddi bir çıkar çatışmasına girmesi, Çukurova'da ise yabancı sermayeyle işbirliğine gitmesi Osmanlı devletinin de farklı yer ve zamanda farklı tepki verdiğini göstermesi açısından ilginçtir (İnan, 1983: 27).

Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki Avrupa sermayesinin ülkeye girmesiyle nüfusun bir kesimi yeni koşullara kendisini adapte edecek yeni olanaklar bulmuşlardır (Quataert, 1988: 172-73). Benzer şekilde, Osmanlı ekonomisinin Avrupa'ya açılmasıyla ivmelenen tarımın ticarileşmesi süreci de nüfusun belirli bir kesimi için, özellikle Ege ve Çukurova gibi bölgelerde, yeni fırsatlar yaratmıştır (Pamuk, 1988: 135). Gerçi DST'de olsun, Bağımlılık Kuramında olsun Avrupa sermayesinin yayılması sürecinden kârlı çıkanların bir avuç "komprador" burjuva olduğu iddia edilmektedir. Osmanlı örneğinde bu önermeyi de abartmamak gerekir. Özellikle 19. yüzyılda tarımın ticarileşmesi ve dünya pazarlarıyla ticari ilişkilerin artması sürecinden en çok gayri Müslim burjuvazinin faydalandığı doğrudur. Ancak bu kişilerin Osmanlı tebaası olarak birçok durumda aslında bir Osmanlı "ulusal burjuvazisini" temsil ettiğini unutmamak gerekir. Cumhuriyet döneminin milliyetçi gözlükleriyle olguya bakmaktan kaynaklanan bu yanılsama gerçeklikte farklı tezahür etmiştir. Örneğin,

1840'larda Ege bölgesinde gayri Müslim tüccarın İngiliz sermayesiyle rekabet ettiği birçok durum mevcuttur ve hatta İngilizleri iç bölgelerde kendi ticaret ağlarını kurmaktan mahrum edecek kadar direnç gösterdikleri bile söylenebilir (Kasaba, 1988a: 215-216; 1988b: 71).

Aslında DST teorisyenlerinin bu tür tek yönlü belirlenim ilişkisine vurgu yapmalarına şaşmamak gerekir, çünkü her ne kadar farklı saiklerle farklı biçimlerle ortaya çıkmışsa da, Türkiye tarihçiliğinde ve düşünce hayatında da dış faktörlerin abartılması çok sık rastlanılan bir durum olmuştur. Osmanlı'daki bütün değişimin dış faktörlerin dayatmasıyla meydana geldiğini düşünen sayısız tarihçi ve düşünür mevcuttur ülkemizde. Bugünlerde ortalığı kaplayan Avrupa Birliği'ne girip girmeme tartışmalarında dahi bu tür argümanların çokça kullanıldığı görülmektedir. Tanzimat dönemi söz konusu olduğunda ana historiyografik görüş zaten bu "taklitçi" "gardrop" reformculuğunun dış baskılar yüzünden gündeme geldiğidir. Oysa Tanzimat büyük ölçüde içsel faktörlerle dışsal faktörlerin bileşimi olarak ortaya çıktı ve ülke içi kaygıların bürokrasinin gündeminde çok öncelikli yeri vardı. Bunlar arasında örneğin gayri Müslim cemaatlerin ayrılıkçı özlemlerinin önüne geçmeyi, yerel güç odaklarının gelişmesini engellemeyi ve dış politikada yabancı devletlerin istismar ettiği gayri Müslim cemaatlerin birtakım sorunlarını ortadan kaldırmayı saymak mümkündür. İktisadi düzey söz konusu olduğunda bile Osmanlı Tanzimat'ının sadece Batılıların baskısıyla liberal politikalara geçtiğini varsaymak biraz abartılı olsa gerektir. Bunu söylemek Britanya gibi ülkelerin açık pazar politikalarından çıkar sağlamadığı anlamına gelmez elbette. Ancak Osmanlı Devleti'nin de bu işten çıkarı olduğu pekala iddia edilebilir. Dış ticaret hacminin büyümesinden doğacak artan gümrük vergilerinin devlete mali katkı sağlayacağı düşüncesi, örneğin, bu açıdan değerlendirilebilir. Ayrıca Mehmet Ali Paşa yönetiminde olan Mısır'daki ticaret tekellerini parçalayarak oradaki yönetimi siyasi ve mali açıdan zor duruma sokmak da 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Sözleşmesi bağlamında düşünülebilir pekala (Sunar, 1987: 81; Owen, 1981: 63). Dolayısıyla, dış faktörün abartıldığı bir teorinin ilgi çekici olmasını sağlayacak bir tarihsel/entelektüel zihniyet Türkiye'de zaten son derece güçlü bir şekilde bulunmaktadır.

Sonuç yerine

Bağımlılık Okulu ve DST'nin Türkiye tarihi bağlamında sadece çok sıkça kullanılmış olması bile tarih yazıcılığımızın anlaşılması için son derece önemlidir. Bağımlılık ve DST türü metodolojik yaklaşımlar son yıllarda hem dünyada hem de Türkiye'de çok daha az rağbet görmektedir. Sonuç yerine Bağımlılık Okulunun ve DST'nin popülaritesini kaybetmesinin bazı nedenleri üzerine gözlemlerimi tartışmak istiyorum.

Birincisi, dünyada ve Türkiye'de Bağımlılık ve DST gibi metodolojilere ilham

kaynağı olabilecek bir siyasal atmosfer artık yoktur. 1960'lar sonrasının sola kayan politize olmuş dünyası, yerini bambaşka bir dünyaya bırakmıştır ve bu teorilerin entelektüel besin kaynağı olan siyasal strateji tartışmaları artık eskisine göre büyük ölçüde etkinliğini yitirmişlerdir (Bentley, 1999: 138).

İkincisi, ki ilkiyle çok ilgilidir, tarihçilikte Marksist ya da neo-Marksist yaklaşımlar büyük ölçüde eleştiriye uğramışlardır. Özellikle Bağımlılık ve DST gibi neo-Marksist teorilerin tarihte öznenin rolü, kültür gibi etkenlere ilişkin neredeyse hiçbir şey söylememeleri, somut insanın tarihsel anlatıda bulunmaması önemli sorunlar yaratmıştır. Ancak tabiî sorun Marksizm gibi daha spesifik yaklaşımların da ötesinde tarihçilikte iktisat tarihinin ve yapısalcı yaklaşımların gerileyişidir ki hem dünyada hem Türkiye'de böylesi bir gelişmeyi son on - onbeş yılda gözlemek mümkündür.

Üçüncüsü, son yıllarda giderek ilgi odağı haline gelen postmodern teorilerin "büyük anlatılara" getirdiği genel eleştirilerdir. 1960'ların ortalarının metodolojide "kesinlik" ve "dış dünyanın bilinebilirliği" kaygılarının damgasını vurduğu entelektüel iklim, yerini "belirsizlik" ve neden-sonuç ilişkilerinden kaçınmaya özen göstermeye bırakmaktadır (Bentley, 1999: 140). Hal böyle olunca Bağımlılık ve DST gibi "büyük anlatılar" içeriğinden bağımsız bir şekilde tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin gündeminden giderek çıkmaktadırlar. Gerçi bu gelişme biraz da ironiktir, çünkü kapitalizmin bu denli küreselleştiği, dünyanın bu denli "küçük bir köye" dönüştüğü günümüzde meta teorilere aslında belki de eskisinden daha fazla ihtiyaç var. Ancak elbette ki, pozitivizme ve determinizme alabildiğine kuşkucu bakan, içinde farklılıkları, zenginlikleri, çoksesliliği barındırabilecek ve insanların, toplumların özgürlükleri sorununu kendisine dert edinmiş meta teoriler olmaları kaydıyla.

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, Janet (1989) *Before European Hegemony - The World System A. D. 1250-1350,* Oxford University Press, New York.

Avcıoğlu, Doğan (1968) *Türkiye'nin Düzeni*, Bilgi, Ankara.

Brewer, Anthony (1980) *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey,* Routledge ve Kegan Paul, Londra.

Aydemir, Şevket Süreyya (1990, ilk baskı 1932) *İnkılap ve Kadro,* Remzi, İstanbul.

Baran, Paul A. (1957) *The Political Economy of Growth,* Monthly Review Press, New York.

Bentley, Michael (1999) *Modern Historiography: An Introduction,* Routledge, Londra ve New York.

Bergesen, Albert (1990) "Turning World-System Theory on its head", *Theory, Culture and Society,* sayı 7, ss. 67-81.

Braudel, Fernand (1977) *Afterthoughts on Material Civilization,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Braudel, Fernand (1984) *World -Civilization & Capitalism 15th-18th Century Century-,* Harper ve Row Publishers, New York, cilt III.

Burke, Peter (1990) *The French Historical Revolution, The Annales School 1929-89* Stanford University Press, Stanford.

Çizakça, Murat (1987) "Price history and the Bursa silk industry: A study in Ottoman industrial dec-

line 1550-1650", *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, (der.) Huri Islamoğlu-İnan, Cambridge University Press, Cambridge.

Eldem, Edhem (1999) "Istanbul: from imperial to peripheralized capital", *The Ottoman City between East and West, Aleppo, Izmir, and Istanbul* içinde, (der.) Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 135-206.

Frank, Andre Gunder ve Barry K. Gills (1993) *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand*, Routledge, Londra ve New York.

Frank, Andre Gunder (1983) "The development of underdevelopment", yeniden basım *Transnational Approaches of the Social Sciences: Readings in International Studies* içinde, (der.) Jan S. Adams ve Marilyn Waldman, University Press of America, Boston.

Frank, Andre Gunder (1996) "The underdevelopment of development," *The Underdevelopment of Development* içinde, (der.) Sing C. Chew ve Robert A. Denemark, Sage, California, ss. 17-55.

Genç, Mehmet (1994) "Ottoman industry in the eighteenth century: General framework, characteristics, and main trends", *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey, 1500-1950* içinde, (der.) D. Quataert, Suny, New York.

Goffman, Daniel (1990) *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*, University of Washington Press, Seattle ve Londra.

Gülalp, Haldun (1986) "Bağımlılık ve Dünya Sistemi Teorileri: Frank ile Wallerstein'ın eleştirisi", *Onbirinci Tez Kitap Dizisi*, Mayıs, sayı 3, ss. 28-48.

Hobsbawm, Eric (1994) *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*, Pantheon, New York.

Howe, Gary N. ve Sica, Alan M. (1980) "Political economy, imperialism, and the problem of World System Theory", *Current Perspectives in Social Theory*, sayı 1, ss. 235-286.

Islamoğlu, Huri ve Faroqhi, Suraiya (1979) "Crop patterns and agricultural production trends in sixteenth-century Anatolia", *Review*, cilt II, sayı 3, ss. 401-436.

İnan, Huricihan (1983) "Osmanlı tarihi ve Dünya Sistemi: Bir değerlendirme", *Toplum ve Bilim*, sayı 23, ss. 9-39.

Kasaba, Reşat (1988a) "Was there a comparador bourgeoisie in mid-nineteenth century Western Anatolia?", *Review*, cilt XI, sayı 2, ss. 215-228.

Kasaba, Reşat (1988b) *Ottoman Empire and the World Economy: Nineteenth Century*, State University of New York Press, Albany.

Kay, C. (1989) *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Routledge, Londra.

Kimmel, Michael S. (1977) "Immanueal Wallerstein's The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century: A Review Essay", *Contemporary Crisis*, cilt I, ss. 319-332.

Kaynak, Muhteşem (1984) "Osmanlı ekonomisinin dünya ekonomisine eklemlenme sürecinde Osmanlı demiryollarına bir bakış", *Yapıt*, sayı 5, Haziran-Temmuz, ss. 66-85.

Owen, Roger (1981) *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, Methuen, Londra ve New York.

Özdemir, Hikmet (1986) *Kalkınmada bir Strateji Arayışı: Yön Hareketi*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Pamuk, Şevket (1988) "The Ottoman Empire in comparative perspective", *Review*, cilt XI, sayı 2, ss. 127-149.

Pamuk, Şevket (1987) *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pamuk, Sevket (2002) "Institutions and economic performance in the Ottoman Empire, 1500-1800," henüz yayınlanmamış önçalışma.

Platt, D.C.M. (1980) "Dependency in nineteenth-century Latin America: A historian objects", *Latin American Research Review*, cilt 15, sayı 1, ss. 113-130.

O'Brien, Patrick (1982) "European economic development: The contribution of the periphery", *The Economic History Review*, sayı 35, ss. 1-18.

Pieterse, Jan Nederveen (1988) "A critique of World System Theory", *International Sociology*, cilt III, sayı 3, ss. 251-266.

Polanyi, Karl (1957) *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston.

Ragin, Charles ve Chirot, Daniel (1995) "The World System of Immanuel Wallerstein: Sociology and politics as history", *Vision and Method in Historical Sociology* içinde, ss. 276-312.

Quataert, Donald (1994) "The Age of Reforms, 1812-1914", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, (der.) H. İnalcık ve D. Quataert, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 761-932.

Quataert, Donald (1988) "Ottoman handicrafts and industry in the age of imperialism", *Review*, cilt XI, sayı 2, ss. 169-178.

Quataert, Donald (1993) "Ottoman women, households, and textile manufacturing, 1800-1914", *The Modern Middle East: a Reader* içinde, (der.) Albert Hourani, Philip S. Khoury, ve Mary C. Wilsonet, University of California Press, Berkeley, ss. 255-269.

Stern, Steve J. (1988) "Feudalism, capitalism, and the World-System in the perspective of Latin America and the Caribbean", *The American Historical Review*, sayı 93, ss. 829-872.

Stone, Lawrence (1979) "The revival of narrative: Reflections on a new old history," *Past and Present*, sayı 85, ss. 3-24.

Sunar, İlkay (1987) "State and economy in the Ottoman Empire," *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, (der.) Huri İslamoğlu-İnan, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 63-87.

Şen, Leyla (2001) "Merkez-çevre ilişkilerinin önemli bir dinamiği olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda ulaştırma sistemleri", *Kebikeç*, sayı 11, ss. 95-124.

Toprak, Zafer (1995) *Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World-System cilt I.*, Academic Press, New York.

Wallerstein, Immanuel (1979) "The Ottoman Empire and the capitalist world economy: Some questions for research", *Review*, sayı 2-3, ss. 389-398.

Wallerstein, Immanuel (1980) *The Modern World-System cilt II*, Academic Press, San Diego.

Wallerstein, Immanuel (1989) *The Modern World-System cilt III*, Academic Press, New York.

Wallerstein I. , Decdeli H. ve Kasaba, R. (1983) "Osmanlı İmparatorluğunun dünya ekonomisi ile bütünleşme süreci", *Toplum ve Bilim*, sayı 23, ss. 41-54.

Wolf, Eric R. (1982) *Europe and the People Without History*, University of California Press, Londra.

Türk ve Türkiye tarihinde İslâm'ı çalışmak yahut "arı kovanına çomak sokmak"

*Ahmet Yaşar Ocak**

Bir sosyal bilim dalı olarak tarihi "İnsan toplumlarının zaman ve mekân içindeki yaşantısının ve yarattığı, ortaya koyduğu herşeyin analitik yöntemle oluşturulan sentetik bilgisi" şeklinde tarif edersek, sanırız pek yanılmış olmayız. Bu tarif aynı zamanda bu sentetik bilgiyi üretecek olan kişinin, yani tarihçinin, aslında ne zor, ne karmaşık bir işi üstlenmiş olduğunu, ne büyük bir sorumluluk taşıdığını da vurguluyor denebilir.

Bu tarifteki mantıktan hareket edildiğinde, Türkiye gibi, henüz Batılılaşmayla geleneksellik arasında gidip gelen; ne ondan ne ötekinden vazgeçen, ne de bu ikisinin sentezini başarabilen; ama bu gel-git arasında kişilik, kimlik ve kültür zaafına, yozlaşmasına uğrayan, bilinci karışan (eski mâlum tabiriyle *muhtellü'ş-şuûr* olan), bu sebeple de tarihin ideolojik deformasyonlara bol bol malzeme yapıldığı bir ülkede tarihçiliğin (tabiî olabildiğince ilkeli tarihçilikten söz ediyoruz) ne kadar zor icra edilir bir meslek olduğu çok daha iyi anlaşılır. Tarihin sosyal bilimler içinde bu tür deformasyonlara en açık, en elverişli bir bilim dalı olduğu hep söylene ve tartışılagelmiştir. Bu doğrudur da. Çünkü tarih toplumların kimlik bilincini oluşturur, dolayısıyla bu bilinci bozarak kendi hesaplarına yeniden yaratmak isteyen bütün ideolojiler tarihle oynarlar.

Özellikle kişilik, kimlik ve kültür ikilemi yaşamakta olan, toplumunun - münhasıran elit tabakasının- bu ikilem sebebiyle belli kesimlere bölündüğü Türkiye'de bu görüş yüzde yüz doğrudur. Bu bölünmüş yapı içinde, olabildiğince mesleki ilkelerine ve bilimsel objektiviteye (olabildiğince sözünü bir kere daha tekrarlıyoruz) sadık kalarak tarihçilik yapmaya kalkışanlar, ya devlete hâkim odaklardan, ya da bu belli kesimlerin birinden veya birkaçından tepki alacaklar, hatta aforoz edilecekler, bir takım bildik kavramlarla suçlanacaklar,

(*) Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü.

yahut da bazılarının yaptığı gibi, Türkiye'yi bırakıp gelişmiş Batı ülkelerinde çalışmayı tercih edeceklerdir.

Bu tarihçilerin ele aldıkları konulardan bazıları, bazen bizzat devleti temsil edenlerce, bazen da şu veya bu kesim ve kesimlerce üstü örtülü tutulmasında yarar görülen, hatta hiç yokmuş farzedilen, ele alınması zararlı bulunan, malum deyimiyle "tabulu" konular olursa (ki bu tabulu konular her kesime göre değişir), o zaman durum daha trajikomik bir hal alacaktır. Bu tarihçiler, bir kesimce "antilaik, gerici, Atatürk düşmanı" ilan edilivereceği gibi, bir kesimce "devlet, vatan ve millet haini, Türk düşmanı", "bölücü, şarkıyatçıların uşağı, gafil işbirlikçisi", bir başka kesimce de çok kolay ve rahatça "zındık, mülhid", veya biraz daha müsamahakâr bir deyimle "gafil Müslüman" damgasını yiyivereceklerdir. Çünkü bu kesimlerin her biri tarihi kendi ideolojik penceresinden okumakta, buna göre de kendince bir tarih kurgulamaktadır. Bu "kurgulanmış tarih"e uymayan her yaklaşımı mahkûm ve reddeder. Bu reddedişin, o kesimler içindeki toplumsal tabakalanmaya göre detayda farklılaşan üslubu, tarzı vardır: Kimi bunu çok kaba bir üslupla, hakarete vardırarak yapar; kimi tam aksine, kibar olmaya çalışan bir tavırla karşı çıkar, kimi alaya almaya kalkışır; kimi de bu yaklaşım sahiplerini ve çalışmalarını yok sayar.

Bu ideolojik kesimler, popüler tarihçilikteki kadar, bizzat üniversitede, akademik tarihçiler içinde de mevcuttur ve hatta bazen daha şedid, daha bağnaz olabilirler. Bunların kimi kendini "Atatürkçü, laik-çağdaş", kimi "milliyetçi-Müslüman", kimi de "İslâmcı" gibi, Türkiye'de yerli yersiz ve üstünkörü üretilen tanımlar içinde görür ve mesleğini bu tanımlara uyan kesimlerin beklentileri doğrultusunda icra eder; şeklen akademik, görünürde bilimsel olan araştırmalarını bu istikamette gerçekleştirir. Bu sebeple de, "zararlı, bölücü, oryantalistlerin işine gelecek, yahut Türkiye'nin laik-çağdaş görüntüsünü zedeleyecek" konulara, problemlere yaklaşmazlar; bu yüzden zorunlu olarak seçicidirler ve komplo teorilerine çok yatkındırlar. Kendini mümkün mertebe bu eğilimlerin dışında tutmaya, mesleğini onların yol açtığı sapmalardan arındırılmış olarak, bilimsel çerçevede yapmaya çalışan tarihçilerin sayısı ise Türkiye'de azdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz ithamlara maruz kalanlar da onlardır.

Kısaca tasvirini yapmaya çalıştığımız Türkiye'deki şu ortamda tarihçilik mesleği nasıl icra edilebilir? Hangi konulara "el atılır, hangilerine atılmaz"; hangileri "iyi", hangileri "kötü"dür; hangilerine "dokunulmamalı", hangilerinin "üstü örtülmeli veya örtülü kalmalı"dır? İşte biz bu yazıda, "bölücü, parçalayıcı" veya "oryantalistlere hizmet eden" yahut "gericiliğe prim veren", gerçekte ise Türkiye'nin yaşadığı, yaşamakta olduğu açmazlarla temelden ilgili, ama aksine, Türkiye tarihçiliğinin neredeyse yanına hiç yaklaşmadığı bir alanda, kendi araştırma alanımızın temel problematiği olan "Türk tarihinde İslâm" konusunda Türkiye'deki muhtelif zihniyetleri, yaklaşımları kendi açımızdan bir değerlendirmeye tâbi tutmaya ve bu arada kendi görüşlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

Türklerin Müslümanlığı: "Türk tarihindeki en büyük hata", "İslâm'ı şereflendiren" yahut "Türklüğe şeref kazandıran" olay

Herhalde kısmen Cumhuriyet ideolojisinin ve onun temeli olan laikliğin yanlış ve aşırı yorumlanması, kısmen de alanın özel ve görece ağır bir bilimsel formasyona ihtiyaç göstermesi sebebiyle olsa gerek, tarih, felsefe, sosyoloji ve antropoloji gibi, üniversitelerin beşerî bilim dalları genelde İslâm ve İslâm tarihi, kültürü, düşüncesi, özelde Türk tarihinde ve Türkiye'de İslâm ve Müslümanlık meselesini bir akademik araştırma alanı olarak adeta söz birliği etmişçesine uzun yıllar devre dışı bırakmışlardır. A.Ü. İlâhiyat Fakültesi'ndeki araştırmalar ise bu meseleyle ilgili olmaktan çok, 1950'li yıllardaki havaya göre haliyle kısmen İslâmî bilimler, kısmen de çok genel bir çerçevede İslâm tarihi ve asıl İslâm sanatı üzerinde yoğunlaşmıştır. 1980'lerden sonra diğer ilâhiyat fakülteleri devreye girerek aynı problematiği onlar da ihmal ettiler ve yalnızca İslâmî ilimlerle, kısmen de bir garnitür olarak İslâm tarihiyle uğraşmaya başladılar. Ama bu uğraşıda problematik ve tematik konulara yönelik analitik ve sentetik monografilerden çok, genel çerçeve dahilinde İslâm tarihine yaklaştılar.

Ne var ki, bir bakıma kapalı devre çalıştıklarından, toplumun İslâm ve tarihi konusunda bilgilenmesi hususunda yetersiz kaldılar ve halen de öyledir. Bu sebeple Türkiye'de Osmanlı tarihi alanında olduğu üzere, İslâm tarihi alanında dünya çapında İslâm tarihçileri yetişmediği gibi, bunca ilâhiyat fakültesine rağmen, bir iki istisnanın dışında, İslâmî bilimlerde de dünya çapında bilim adamları Türkiye'de çıkmamıştır. İslâm tarihi konusunda da ancak son yıllarda istisna kabilinden tek tük bu alana ciddi bir şekilde yönelenlerin bulunduğu görülmekle beraber, bunun bu fakültelerde tam bir bilimsel disiplin, kurumlaşmış bir uzmanlık alanı haline geldiğini henüz söyleyemeyiz.

Ayrıca, ilâhiyat fakültelerinde Türkiye'de yaşayan diğer din ve mezhep mensupları konusunda da uzmanlar yetişmesi gerekirken, yine bir iki meraklının haricinde, bu alanlara hemen hiç girilmedi; yalnızca çok genel çerçevede din ve mezhepler tarihi eğitimiyle meşgul olundu ve olunmaktadır. Bu yüzden bu alanlarda da -yine tek tük istisnalar haricinde- ciddi ihtisaslaşmalar olmadı. İşin ilginç yanı, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de, imparatorlukta yaşayan gayri Müslim veya Ehl-i Sünnet dışı toplumlar, cemaatler hakkında bir bilgi birikimi meydana gelmedi, getirilmedi. Bu gelenek aynen bugünün Türkiyesi'nde de devam ediyor. İslâm dışı dinler üzerinde uzmanlaşmak pek sevilmediği gibi, özellikle Ehl-i Sünnet harici mezhepler ve tarikatler konusunda uzmanlaşmak da pek sevilmez ve istenmez.[1] Çünkü İslâm (ve bu çerçevede Osmanlı) tarihinin, yukarıda sözü edilen kültür ikileşmesinin yarattığı çatışma-

1 Yalnız 1990'lar sonrasında Aleviliğin beklenmedik bir şekilde gündeme gelmesi üzerine, ilâhiyat fakültelerindeki bazı mezhepler tarihi araştırıcılarının -Aleviler'i anlamaya çalışmaktan çok "doğru inanç"a yönlendirmek amacıyla- bu meseleye yönelmeleri istisnaî bir durumdur.

nın henüz sürmekte olması sebebiyle, Türkiye'de hâlâ "inanç alanı" olmaya devam ettiğini hergün görmekteyiz. Osmanlı devleti böyle bir birikimin yokluğunu özellikle 19. yüzyıldaki dağılma sürecinde çok acı bir biçimde çekti, elan Türkiye de çekti ve çekmektedir. Bu anlatmaya çalıştıklarımız çok mühim meselelerdir ve görüldüğü kadarıyla Türkiye'de bunlara kafa yoran, bu yokluktan rahatsız olan da pek fazla tarihçi mevcut değildir.

Bu durum, özellikle İslâm medeniyeti, kültürü ve düşüncesi alanında yarattığı boşluk yüzünden, Cumhuriyet dönemi boyunca, İslâm hakkında sağlam bir bilimsel bilgi birikiminin, dolayısıyla elit kesime ve halka yayılan toplumsal bir aydınlanmanın oluşmasını engellemiştir. İslâm'ın sadece ritüel ve ahlaki boyutuna yönelik, ilk ve orta öğretimde üstünkörü yapılmaya çalışılan, basit ve yetersiz bir din eğitimi hariç tutulursa (ki bunun bile bazı çevrelerin şiddetli itirazlarına konu olması bir yana) yıllardan beri telafisi çok zor ve uzun bir zaman alacak -sonuçta silinmesi imkânsıza yakın derecede güç birçok önyargının işgal ettiği- bir cehalet ortamı oluşmuştur.

Müslüman bir geçmişin ve yaklaşık üçyüz dörtyüz yıl İslâm ülkelerini yöneten bir imparatorluğun içinden gelmesine rağmen, yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye, bugün İslâmî bilimler, İslâm tarih ve medeniyeti, kültürü alanında hem popüler, hem de daha fecisi, akademik platformda çok zayıf durumdadır. Tıpkı antik Anadolu tarih ve medeniyetinin, daha sonra Doğu Roma'nın varisi olmasına rağmen, bu alanlarda dünya biliminin referans ülkesi olması gerektiği halde olamaması ve en gerilerden gelmesi gibi, İslâm ve tarihi konusunda da Türkiye ne yazık ki en gerilerden gelmektedir. Birinci alanda çalışmak nasıl bazı kesimlerce bilinç altında Türklüğe ve Müslümanlığa ihanet telakki edilmekte ve sevilmemekte ise, ikinci alanda çalışmak da aynı şekilde laikliğe ve çağdaşlığa aykırı telakki edilmekte, hoşlanılmamakta, gericilik kabul edilmektedir. Elit kesiminin kafası ideolojik bulaşıklarla bu derece karışmış böyle bir ülke, herhalde dünya yüzünde başka yoktur.

Bugün Türkiye akademik tarihçiliğinde, Türler ve İslâm, Türkler'in Müslümanlığı konusu, hâlâ Fuat Köprülü'nün genel değinmeleri[2] ve Osman Turan'ın bir kaç makalesinin[3] bıraktığı yerde durmaktadır. Hakkı Dursun Yıldız'ın kitabı (1976), Zekeriya Kitapçı'nın eseri istisnâ edilirse (1994), seksen yıllık Türkiye tarihçiliğinde hâlâ tektir; o da meselenin yalnızca siyasal tarih boyutunu ele almaktadır. Bu, üzerinde ciddiyetle durulması ve tartışılması gereken hayati bir meseledir ve bu yoksulluktan Türkiye'nin kurtulması kendi yararına olacaktır.

Böyle olunca, Türkiye akademik tarihçiliğinin bıraktığı bu boşluk, özellikle 1990'lardan itibaren, zamanın konjonktürel şartlarının da sevkiyle popüler tarihçilik tarafından doldurulmaya başlanmıştır. Bu alandaki yayınların bir ikisi

2 Msl. bkz. Köprülü, 1976; 1341; 1338-1339; 1923.

3 Bkz. Turan, 1946; 1969 [133-162. sayfalar arasındaki makaleler]; 1971 [1-32. arasındaki makale].

istisna edilirse (bkz. Akpınar, 1993), geri kalanları ideolojik motivasyonların sevkiyle, İslâm'ın gerçekte Mezopotamya mitolojileri kaynaklı, ilkel ve çağdışı bir din olduğunu ispata odaklanmış,[4] diğer bir kısmı da "kılıç zoruyla Müslümanlaştırılan" Türkler'in, bu dini kabul etmekle tarihlerindeki en büyük yanlışı yaptıklarını göstermeyi amaç edinmiş, yeterli bilgi birikimine ve objektif yaklaşıma sahip bulunmayan, metotsuz, yüzeysel ve ideolojik yayınlardır (bkz. Aydın, 1994). İlginç olan, bu kanaatleri paylaşan -hatta birkaçı "milliyetçi" kesime mensup- bazı akademik tarihçilerin bulunmasıdır.

Bu yaklaşımın aksi istikamettekilerin ise, bu kısmın başlığında da formüle edilen iki farklı perspektife sahip bulundukları görülür. Meseleye birinci perspektiften yaklaşan tarihçilerin bazıları , "önce Türk sonra Müslüman" olduklarını düşünen bir anlayışı paylaşırlar; diğer bazısı bu ikisinin birbirinden ayrılamayacağı görüşündedirler. Bunlara göre Türkler, zaten Müslüman olmadan önce de Müslümanlığa çok yakın inançlar taşıyor ve tek Tanrı'ya inanıyorlardı.[5] Dolayısıyla Müslümanlık olmasaydı da onlar zaten "doğru yol"daydılar. Aynı zamanda da bu inanca uygun bir hayat sürüyorlardı. Bu yüzden Türkler büyük kitleler halinde, zorlanmadan Müslüman oldular; Fakat sonuçta Müslüman olmak onlara medeni bakımdan çok da fazla bir katkı sağlamadı.

Diğer bir kısmına göre de Türkler İslâm'ı kabul etmekle ona büyük bir şeref bahşetmişler, onu Araplar'ın "ilkel ve bağnaz" yorumundan kurtararak daha insancıl, daha yumuşak ve "Türkler'e özgü, medeni" bir din yapmışlardır. Bu sayede onu Balkanlar'a kadar taşımış ve yüzlerce yıl onun savunuculuğunu üstlenmişlerdir.

İkinci perspektifi savunanlar ise bu yaklaşımlara tepki duyan ve "önce Müslüman sonra Türk" olduklarını düşünen tarihçilerdir. Bu görüşe göre Müslüman olmak ve onun müdafiiliğini yapmakla şeref kazanan Türkler'dir. Üstelik İslâm'a girmekle göçebelikten kurtulup medeni bir yapıya kavuşmuşlar ve Anadolu Selçukluları ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu gibi muhteşem devletler kurabilmişlerdir. Bütün Türkler, daha ilk başta Sünni Müslümanlığı hiç problemsiz , en ideal seviyede kabul etmişlerdir. Sonradan bazıları yanlış akımlara kapılmışlardır.

Görüldüğü gibi bu yaklaşımlar, İslâm medeniyeti çerçevesine dahil olmak gibi, her bakımdan Türk, hatta bir bakıma dünya tarihinde çok önemli birtakım değişimlere yol açmış, çok boyutlu, kompleks bir meseleyi, olgusal olarak ele alıp sürecin nasıl başlayıp geliştiğini, ne gibi tezahürler ortaya koyduğunu, Türk tarihinin siyasal, toplumsal, psikolojik, kültürel boyutlarında ne gibi de-

4 Bu konuda 1990'lı yıllarda İslâm'ın ilkçağ mitolojileri kaynaklı olduğunu ispat sadedinde peşpeşe yayımlanan Turan Dursun'un, son yıllarda İlhan Arsel'in ve bir Sümerolog olan Muazzez İlmiye Çığ'ın kitaplarını örnek gösterebiliriz.

5 İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan ve bir din tarihçisi olan Hikmet Tanyu bu görüşü paylaşanlardandır. Hatta H. Tanyu'un bu tezi vurgulayan bir başlıkla yayımlanmış bir de kitabı vardır: *İslâmlık'tan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı* [Tanyu, 1980].

gişimlere sebebiyet verdiğini kaynakların sağladığı imkân nisbetinde analiz edip anlamaya çalışmaktan uzak, son tahlilde bilimsel olmayan yaklaşımlardır. Her biri meseleye kendi ideolojik penceresinden bakmakta ve tek bir boyut görmektedirler. Bu yaklaşımların sağlıklı sonuçlar doğurmadığını, aksine, toplumda kamplaşmalara yol açtığını uzun yıllardan beri görüyor ve biliyoruz. Oysa bunun yerine, belirttiğimiz perspektiflerden yaklaşmanın, Türk toplumundaki bu kamplaşmaların zamanla azalmasına, şiddetini kaybederek ortak bir uzlaşma zemini yaratılmasına katkıda bulunacağına biz şüphesiz nazarıyla bakıyoruz. Ama bunun için de önce, şu anki önyargılı cehalet ortamının ortadan kaldırılması, dolayısıyla ciddi bir bilgi birikiminin meydana getirilmesi icap ediyor. Bunun yeri ise üniversitelerdir, akademik ortamdır; çünkü tarih, kendi işlerini bırakıp tarihçiliğe merak salan amatörlerin, yahut tarihçi olma iddiasındaki emekli hakim, doktor, öğretmen vb. meslek erbabının, kısaca amatör tarih heveslilerinin sandıklarından çok daha ciddi bir iştir.

İşte bu sebeple, vurgulamaya çalıştığımız bu menfi durumdan birinci derecede Türk akademik tarihçiliğinin sorumlu olduğunu söyleyebiliriz. Türk akademik tarihçiliği, Türkler'in İslâm'ı kabulünü ve ondan sonraki yüzyıllarda Türk toplumlarında İslâm'ın nasıl yaşandığını, bu yaşantının nasıl bir siyasal ve toplumsal ortamın ürünü olduğunu, hangi tesir ve âmillerle şekillendiğini bütün boyutlarıyla ortaya koyamamış, bunun yarattığı boşluk yerini, önyargılar, ideolojik katılıklar ve cehaletin ortaklaşa oluşturduğu bugünkü bilinç bulanıklığına bırakmıştır.

Türk tarihinde "heterodoksi ve senkretizm" meselesi yahut "dairenin dışındakiler"in tarihi

Buraya kadar Türk ve Türkiye tarihinde İslâm'ı çalışmanın ne gibi yankıları olduğunu görmeye çalıştık. İşte bu çerçevede özellikle "milliyetçi-muhafazakâr" tarih yorumuna mensup bazı tarihçilerin boğazına takılan bir kılçık vardır: Türk tarihinde heterodoks Müslümanlığın, başka bir tabirle "dairenin dışındakiler"in tarihi. Bu tarihçiler, aynı yorumun öncüleri olan Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Osman Turan gibi büyük tarihçilerin bu tarihsel olgu üzerindeki yayınlarına rağmen, bu meselede çok hassas bir tavır takınırlar ve Türk tarihinde Sünni (ortodoks) Müslümanlık yanında, bir "heterodoks İslâm" yahut "heterodoks Müslümanlık" yorumunun bulunduğu görüşünden çok rahatsızlık duyarlar. Bir çoğu *heterodoxy-hétérodoxie* terimini, "dinî sapkınlık" anlamına gelen *heresy-hérésie* ile karıştırdığından, Türk tarihinde böyle bir vâkıanın olmadığı, olamayacağı kanaatindedirler. Onlara göre, Hıristiyanlık camiasına ait bu terimin kullanılması bu sebeple yanlıştır; çünkü Türkler İslâm'a girdiklerinden beri halis Ehl–i Sünnet mezhebi üzere yaşamışlardır. Ancak sonradan haricî bir takım bozguncu tesirlerle aralarında Ehl–i Sünnet mezhebin-

den sapanlar (Aleviler) çıkmışsa da bunlar çok önemsizdir; üzerinde durmak lüzumsuzdur. O halde heterodoks bir İslâm anlayışı veya Müslümanlık tarzı, esas itibariyle Türk tarihinde mevcut değildir. Türk tarihinde bu tür bir Müslümanlık olduğunu ileri sürmek, "bölücülüktür", "Türkler'i ve Türkiye'yi içeriden parçalamak isteyenlerin oyununa gelmektir"; "şarkıyatçıların ekmeğine yağ sürmektir". Bu tür çalışmalar yapanlar ise ya "kötü niyetli bölücüler", veya "şarkıyatçıların iğvâlarına kapılmış, onların dümen suyunda giden gafiller"dir; sonuçta vatana ve millete kötülük etmektedirler.[6]

Bir de, böyle düşünmeseler de, "heterodoksi" ve "heterodoks" terimlerine antipati duyan tarihçiler vardır. Bunlar, Türkçe kökenli olmadığı gerekçesiyle kelimeye takılıp onun arkasındaki mühim tarihsel olguyu, sosyal gerçekliği, bu gerçekliğin yapısal özelliklerini ve gelişim sürecini iyi anlamayan, gözden kaçıran veya önemsemeyenlerdir. Oysa kendileri de birçok Latince, Grekçe ve modern Batı dillerinden alınma tarih, sosyoloji, felsefe vs. terimleri kullanmakta bir sakınca görmezler, ama -muhtemelen inanç alanını ilgilendirdiği için olsa gerek- *heterodoksi* kelimesine antipati duyarlar. Hangi gerekçe ile olursa olsun, sözkonusu çevrelerdeki bu kelimeye karşı duyulan lüzumsuz antipatiyi, itirazı anlamak gerçekten zordur.

Şimdi biz burada bu terimin nitelediği tarihsel olgunun neyi ifade ettiği üzerinde durmak ve bu alandaki itirazları eleştirel bir gözle değerlendirmek istiyoruz. Esasında bu konudaki görüş ve düşüncelerimizi daha önce de çeşitli yerlerde yaklaşık yirmi yıldan beri dile getirmemize rağmen,[7] burada bir kere daha, fakat nisbeten geniş bir çerçevede açıklamanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Yukarıda da işaret olunduğu gibi, *heterodoksi* (*heterodoxy, hétérodoxie*) terimi bu araştırıcılar tarafından yanlış olarak, *herezi* (*heresy, hérésie*) yani dinî alanda *sapkınlık* terimiyle eş anlamlı kabul edildiği için, bu şeklinde anlaşılıyor. Halbuki Batı dillerine Grekçe *heterodoxos* kelimesinden geçen bu terim esas olarak, "kabul edilmiş resmî dinin, inancın dışında olan din veya inanç" anlamına gelmektedir.[8] Şu halde bir teoloji terimi olarak dahi "kabul edilmiş resmî din anlayışına, yani *ortodoksiye* (*orthodoxy, orthodoxie*) karşıt, aykırı olan din anlayışı" demek olmaktadır. Ayrıca bu terim yalnız bir teoloji terimi değil, aynı zamanda bir sosyal tarih terimi olarak da uzun zamandan beri tarihçilerce de kullanılmaktadır. Bu sıfatla kullanıldığı zaman, *heterodoksi* teriminin birbiriyle bağlantılı üç boyutu kastedilir:

1) *Siyasal boyut: Heterodoksi*, siyasal iktidarın desteğindeki *ortodoksinin* (resmî din) aksine, böyle bir desteğe sahip değildir. Bu itibarla merkezin değil,

---

6 Bu satırların yazarı bu tür vasıflandırmaların, gerek gıyaben, gerekse yüzyüze, doğrudan veya imalı yollarla sık sık muhatabı olmuş ve olmaktadır.

7 Bkz. Ocak, (1981-1982); 2000: 77-84; 1997.

8 Msl. bkz. Paul Robert, *Robert: Dictonnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française*, "Hétérodoxe" ve "Hétérodoxie" maddeleri.

çevrenin inancıdır. Ancak burada "merkez" deyiminden, sadece devlet merkezini değil, siyasal iktidara destek veren şehirli, yerleşik kesimi de anlamak gerekir. Osmanlı devletinde ortodoksi Sünnilik tarafından temsil edilirken, Safevi devletinde ortodoksi Oniki İmam Şiiliği tarafından temsil olunuyordu. Sünnilik İran'da heterodoksiyi temsil ediyordu. O halde bu adlandırmada bir izafilik de söz konusudur.

2) *Sosyal boyut:* Merkezin inanç tercihi olan ortodoksinin aksine, heterodoksinin sosyal tabanı kırsal kesimden oluşur. Bu ayrışmada ise daha ziyade, merkezin baskısına karşı çevrede oluşan bir sosyal tepki rol oynamaktadır. Mesela eski İran'da Maniheizm ve Mazdekizm, Sasani devletinin resmî dini olan Zerdüştiliğe karşı, sıradan halk arasında böyle bir sosyal tepki olarak doğmuş ve sürekli kovuşturulmuştur. Türk tarihinde de, köylüler ve konar-göçer ahalinin önemli bir kısmı benzer bir sosyal tepki olarak heterodoksiye mensuptur. Görülüyor ki, burada *gerçek din - sapık din* gibi subjektif bir değerlendirme söz konusu değildir.

3) *Teolojik boyut:* Ortodoksi genellikle, daha baştan belirlenmiş, sınırları tesbit edilmiş sistemli bir teolojiye dayanır. Halbuki heterodoksi, sosyal bir tepkinin ürünü olduğu için bu tepkiyi paylaşan çeşitli kesimleri içine aldığından, bunların taşıdığı çeşitli inançların bağdaştırılmasından oluşan *senkretik* (*syncretic, syncrétique*) yani *bağdaştırmacı* bir yapı sergiler. Türk tarihinde heterodoks İslâm, Hıristiyanlık'taki gibi bir takım teolojik tartışmalar ve ihtilaflar sonucunda teşekkül etmiş olmayıp, konar-göçer zümrelerin şifahi kültüre dayalı İslâm öncesi sosyal ve dinî inanç gelenekleri tarafından zamanla tabii bir şekilde oluşmuştur. Bunun için, hem şifahi hem de mitolojiktir. Bu mitolojik şifahi teoloji, geniş ölçüde İslâm öncesi eski tabiat kültleri, şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdeizm gibi Asya dinlerine ait kalıntılarının zaman ve mekân içinde bağdaşmasından oluşmuştur.

İşte bu çerçevede incelendiğinde, bu heterodoks İslâm'ın başlıca üç ana karakter sergilediği görülür:

a- *Heterodoks İslâm mehdici*dir *(mesiyanik)*: Genelde merkeze karşı bir sosyal tepki ürünü olduğundan, bu karakter onda çok güçlüdür.Yani sosyal tabanı ezilmiş, horlanmış, baskı altında tutulmuş kitleler tarafından oluşturulduğu için, kendilerini bu durumdan kurtarmakla görevlendirilmiş, bir "ilâhî kurtarıcı" beklentisi içindedirler. Bu inanç genel çizgileriyle evrensel bir yaygınlık göstermekle beraber, eski dünyadaki ana merkezinin Mezopotamya ve o temel üzerinde oluşan Yahudi mesiyanizmi olduğu konusunda genel kabul görmüş bir kanaat vardır.[9]

Mehdici inançların İslâm'dan önceki dönemde de Türk zümreleri arasında belli ölçüde tanınmakta olduğuna dair bir takım ipuçları vardır. Ancak bu

9 Bu konuda bkz. James, 1960: 183-194; Eliade, 1976: 68-96; Hooke, 1991: 19-66, 185-188.

inançların Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi İran dinleri vasıtasıyla Türkler arasına girdiğini bugün iyi biliyoruz (bkz. Blochet, 1903: vii). Zaten Türkler'in daha Müslüman olmadan önce, İran'ın çeşitli yerlerinde Abbasi yönetimine karşı girişilen pek çok *mehdici* isyan hareketine katıldıkları görülür. Müslüman olduktan sonra da bu inançlarını sürdürdüler. Bu mehdici karakter, Türkler arasında heterodoks İslâm teşekkül ederken, onun ayrılmaz karakteristiği olarak yerini aldı. O kadar ki, Osmanlı dönemi de dahil olmak üzere, İslâmî dönem Türk tarihindeki merkezî yönetimlere karşı girişilen, 13. yüzyıldaki Babailer isyanından, 14. yüzyıldaki Şah Kalender isyanına kadar hemen bütün heterodoks hareketler, istisnasız bu mehdici karakteri çok açık bir biçimde sergilerler.

*b- Heterodoks İslâm senkretik*tir *(bağdaştırmacı)*: Burada *senkretizm*den maksat, Mani, Marcion vb. tarihte bilinen din veya mezhep kurucularının, zamanlarındaki ve bölgelerindeki değişik inanç sistemlerinden etkilenmek suretiyle bilinçli olarak oluşturdukları senkretizm kastedilmiyor. Burada, uzun bir zaman ve geniş bir mekân içinde, kendiliğinden meydana gelen etkilenmeler sonucu oluşan bir inançlar bağdaşması olan sosyolojik anlamdaki senkretizm bahis konusudur. Türk heterodoks İslâmı işte böyle tabii bir şekilde, sosyolojik bir süreç halinde uzun yüzyıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bir mekân içinde, muhtelif Türk zümrelerenin İslâm dışındaki diğer dinî ve mistik kültürlerin kalıntılarını bir araya getirmiştir.[10]

Eski tabiat ve atalar kültlerinden Şamanizm'e, Şamanizm'den Budizm ve Zerdüştiliğe, Zerdüştilik'ten Maniheizm ve Mazdekizm'e ve hatta Hıristiyanlık'a ve Yahudilik'e kadar Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları ve bir takım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken, sürekli eskisinin yenisi içinde kısmen değişime uğrayarak devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslâm'ı kabul dönemine kadar gelmiştir.[11] İslâm 10. yüzyılda Türkler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini saklayan şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kaldı. İşte *Türk heterodoks İslâmı* dediğimiz halk Müslümanlığı, bu senkretik (bağdaştırmacı) yapı ile doğdu. Dolayısıyla bu bağdaştırmacılığın temeli, daha Orta Asya'da iken atılmış oldu (bkz. Mélikoff, 1988).

---

10 Çalışmalarını uzun yıllardan beri bu mesele üzerinde yoğunlaştıran I. Mélikoff'un şu makalelerinde, söz konusu bu heterodoks İslâm'ın iyi bir analizi yapılmaktadır: 1982a, 1982b. Bu makalelerden ilkinde bu bağdaştırmacı (senkretist) heterodoks İslâm'ın, Alevi, Bektaşi, Yezidi ve Ehl-i Haklar'da nasıl benzer yönler ortaya koyduklarını karşılaştırmalı örneklerle açıklamakta, ikincisinde ise, bu İslâm anlayışının konar-göçer Türkmen zümreleri tarafından oluşturulan bir sosyal zeminde nasıl geliştiğini, sahip bulunduğu temel inançları (ruh göçü ve Tanrı'nın insan bedeninde zuhuru gibi) yine bol örneklerle ele almaktadır.

11 Msl. bkz. Mélikoff, *age.*; ayrıca bkz. Ocak, 2000. Burada söz konusu dinlerin Türk zümreleri arasında ne zaman ve nasıl yayıldıkları ve ne tür inançları sergiledikleri konusu analiz edilmeye çalışılmıştır.

c-Heterodoks İslâm münhasıran mistiktir: Türk heterodoks İslâmı'nın üçüncü mühim karakteristiği, çok güçlü bir mistik niteliğe sahip bulunmasıdır. Bunun sebebi, İslâm öncesinde Türkler arasında hâkim olan Şamanizm gibi sihrî (majik) sistemlerin, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin güçlü bir mistik yapı sergilemeleridir. Buna ilaveten İslâm'ın da Türk zümreleri arasında yayılması, yine İranlı sufiler, tüccarlar veya İran sufiliğinin eğitiminden geçmiş Ahmed-i Yesevi ve benzeri Türk sufileri aracılığıyla olduğundan, ister istemez tasavvufi bir yapı içinde vuku buldu. Bu sufiler, İran tasavvufunu eski mistik yapının üzerine bina etmekte fazla zorluk çekmediler. Bu yüzden Türk halk İslâmı, ister Sünni kesimiyle, ister heterodoks kesimiyle olsun, güçlü bir *evliya kültü* etrafında gelişti. Bu kült her iki kesimde de ortaktır. Önemli bir farkla ki, Sünni halk İslâmı medreseler aracılığıyla daha ziyade fıkhın tesirinde olduğundan, tasavvufi bir yapılanmaya dönüşmediği halde, heterodoks halk İslâmı, Bektaşilik ve Alevilik örneklerinde olduğu üzere, çok kuvvetli bir tasavvufi yapı halinde oluştu.

İşte Bektaşilik ve Aleviliğin bir *heterodoks İslâm*, bir *halk İslâmı* (Islam populaire, volk Islam) olduğunu söylerken, buraya kadar ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız şu karakteristik nitelikler göz önünde tutulmuştur. Türk ve Türkiye tarihindeki inanç yapılarını ve onları taşıyan zümreleri incelerken bu hususun hesaba katılması gerekir.

Bu saydığımız üç karakteristik özellik göz önüne alındığında, konar-göçer Türk boylarının kendi yapılarına uyarladıkları İslâm'ın Sünni İslâm'dan nasıl farklılaştığı anlaşılır. Nitekim Osmanlılar zamanında bu İslâm anlayışına *Râfızîlik* denmekteydi. Gerek resmî devlet kaynakları, gerekse Sünni halk çevreleri bu terimi kullanıyordu. Özellikle *mühimme* defterlerinde ve vekâyinâmelerde bunun pek çok misali vardır. Nitekim Ahmet Refik de, bu meseleyle ilgili olarak *mühimme* kayıtlarını yayımladığı tanınmış bir makalesinde *râfızî* terimini kullanmıştır (Refik, 1932). F. Köprülü, A. Gölpınarlı, Osman Turan ve Halil İnalcık gibi Türk tarihçileri, Türkçe yazarken hem *Bâtınî*, hem *heterodoks* terimini, Batı dillerinde yazarken ise *heterodoks* terimini kullanmışlardır.

Râfızî terimi, aslında İslâm dinler ve mezhepler tarihi (*milel ve nihal*, *herezi-ografi*) literatüründe Osmanlı kaynaklarındakinden daha farklı bir çerçevede kullanılır. Bu literatürde *râfızî* (çoğulu, *râfıza veya ravâfız*) esasında, Hz. Ali'nin torunu olup 740 yılında Emeviler'e karşı ayaklanan Zeyd b. Ali isyanında, onu terkederek ayrılan yandaşlarına denmiştir ki, kelimenin sözlük anlamı da "ayrılan, terkeden"dir. Fakat esas olarak Ehl-i Sünnet'i terkedip ayrıldıkları için İmamiye mezhebi mensuplarına muhaliflerince verilen bir isimdir (bkz. Watt, 1998: 198). Osmanlı kaynakları da İmamiye mezhebine mensup Safeviler ve Anadolu'daki yandaşları (Kızılbaşlar, Aleviler) için hem *râfızî*, hem de *ehl-i rafz* terimini kullanırlar. Fakat bu terim hakaret edici ve aşağılayıcı anlamıyla günümüze kadar gelmiştir. Bugün de halk arasında küfür, hakaret kelimesi olarak *rafazı* şeklinde telaffuz edilir. Bu durumda *heterodoks* yerine *râfızî*,

heterodoksi yerine *râfızîlik* kelimelerini tercih etmek bugün şık ve hoş kaçmaz. Daha da önemlisi, heterodoks dediğimiz zümrelerin 15. yüzyılın sonlarından önce İmamiye Şiası ile de bir bağlantısı yoktu. Bu sebeple 13, 14 ve 15. yüzyıl sonlarına kadar Selçuklu ve Beylikler Anadolusu'nda heterodoks zümrelere *râfızî* demek anakronik bir isimlendirme olacaktır.

F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın zaman zaman kullandıkları *bâtınî* terimine gelince, bilindiği üzere *bâtın* sözlükte *içsel, ezoterik* (*esoteric, esotérique*) anlamına gelmekte olup, yine çok iyi bilindiği gibi, İslâm tarihinde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin açık, *zâhirî* anlamlarına değil, te'vile ve spekülasyona müsait içsel, *bâtınî* yorumlarına itibar ederek sonuçta *ibâha*ya (antinomianizm) sapan Karmatiler'e ve sonra da onların bir türevi olan ikinci büyük Şii mezhebi İsmailiye mensuplarına muhaliflerinin yani Sünniler'in verdiği bir isimdi (bkz. Fığlalı: 134; Daftary: 12). İsmailiye mezhebinin geniş ölçüde, Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi gnostik dinlerin İslâm'la birleştirilmesinden oluşan senkretik bir mezhep olduğu bilinmektedir (*age.*: 58). Türk ve Türkiye tarihindeki heterodoks zümrelerin İmamiye'den değil, ama İsmailiye'den bazı tesirler taşımaları tarihen bilinmekle beraber, fiilen İsmaili olmadıkları meydanda olduğuna göre, kanaatimizce onlara *Bâtınî* demek, yine tarihsel olguya ters düşer.

Şu açıklamalarımızdan görülüyor ki, *heterodoks* terimiyle nitelendirdiğimiz bu zümreleri günümüzde ne *râfızî*, ne de *bâtınî* olarak adlandırmak, açıkladığımız durumdan dolayı, kanaatimizce doğru olmayacaktır.

Bu terimin illa Türkçe'sini bulmak veya yaratmak meselesine gelince, bu muhakkak ki temenni edilir. Meşrutiyet devrinde bu tür kavramlaştırıcı terimler Arapça veya Farsça köklerden alınarak yapılmaktaydı. Günümüzde *heterodoksi* yerine *gayri Sünnilik* yahut *cemaatdışılık* kelimelerini kullananlar vardır. Görüldüğü gibi her iki kelime de heterodoks zümrelerin yalnızca birer özelliği gözönüne alınarak yapılmıştır. Dolayısıyla *heterodoksi* teriminin kapsayıcılığına sahip değillerdir. Kısaca şu günkü durumda bu terimi tam anlamıyla karşılayacak Türkçe bir terim henüz üretilememiştir.

Öte yandan şurası da bir gerçektir ki, bugün çoğu bilimsel terimler -her ne kadar Latince veya Grekçe kökenli, yahut Batı dillerine ait olsalar da- artık uluslararası bir nitelik kazanmışlardır ve herkesçe kullanılırlar. O terim telaffuz edildiği zaman, akademik çevrelerde aşağı yukarı herkes aynı şeyi anlar. Unutulmamalıdır ki, günümüzde üniversiter ünvan, kurum veya bilimsel toplantı isimlerinin çoğu (*doktor, kolej, seminer, kolokyum* vs.) başlangıçları itibariyle kilise terimleridir, ama bugün üniversitelerde kullanılmakta olan uluslararası terimlerdir, kimsenin de itirazı yoktur.

Heterodoks, heterodoksi terimlerine bazılarınca yapılan sözkonusu itirazların sebebine gelince, bunların bir kısmı, yukarıda da bir nebze temas olunduğu üzere, ideolojik motiflerden kaynaklanmaktadır. Bu itirazın sahipleri Türkiye'de iki grupta toplanıyor. Birinci gruptakiler, "milliyetçi-muhafazakâr" tarih

yorumu eğilimine mensup tarihçilerdir. Onlar Türk tarihini ve kültürünü her devri, her dönemi ve her unsuruyla bir faziletler, yüksek değerler, ideal devirler bütünü olarak görmekte, sözde böyle görmediklerini söyleseler de -yetiştikleri ortam, aldıkları muhafazakâr terbiye sevkiyle- belki bilinçaltında bu düşünceden kendilerini kurtaramamakta, dolayısıyla bu ideal imajı şu veya bu şekilde bozacak tarih araştırmalarına soğuk bakmaktadırlar. Türk tarihinde heterodoks İslâm olgusuna yönelik çalışmalar, bu tarihçi çevrelerinde işte bu yüzden hoş karşılanmamakta, antipatiye yol açmaktadır. Bu sebeple bu tür araştırmalar bazen kabaca alaya alınmakta, dışlanmakta, yahut da hiç olmazsa yaptıkları yayınlarda kullanılmamakta, yok sayılmaktadır. Bu bir seçmeciliktir ve bilimsel, akademik tarih anlayışıyla kesinlikle bağdaşmayan bir tutumdur. Oysa bu tarihçilerin bazıları, teorik olarak, tarihçilikte seçmeciliğe karşı olduklarını söylemek gibi bir çelişkinin de içindedirler.

İkinci gruptakiler ise -çok ilginçtir- bizzat, heterodoks bir zümre olarak bütün dünya tarihçiliğinde nitelenen Alevi ve Bektaşi toplumuna mensup bir kısım popüler araştırmacılardan oluşur. Sayıları az olmakla beraber, bunların eski Marksist entelektüel kesime mensup bulunan bazıları, Aleviliği eski Türk, antik İran, Asya ve Mezopotamya dinlerinin bir karışımı olan gnostik bir senkretizm olarak kabul etmekle ve İslâm'la hiçbir ilgisinin bulunmadığını ileri sürmekle beraber, Aleviliği ve Bektaşiliği evrensel bir öğreti olarak yücelttiklerinden, heterodoksi şeklinde nitelenmesine karşı çıkmaktadırlar.[12] Buna gerekçe olarak da, tıpkı "milliyetçi-muhafazakâr" tarihçiler gibi, terimin Hıristiyan teolojisine ait bulunmasını gösterirler. Çoğunluğu temsil eden asıl geleneksel Alevi kesiminden gelen araştırmacılar ise, "Alevilik ve Bektaşiliğin Arap ve Fars bulaşıklarından arınmış gerçek Türk İslâmı olduğu" tezinden hareketle bir heterodoksi olarak nitelenemeyeceği yolunda itirazlar ileri sürerler,[13] aksi görüşü savunanlara pek iyi gözle bakmazlar .

Son zamanlarda akademik tarihçiler arasında da, erken Osmanlı dönemi bağlamında toplum yapısını ve bu arada Rum Abdalları denen derviş cemaatlerini ele alırken, heterodoksi nitelemesine itiraz edenler olmuştur. Buna göre, Rum Abdalları'nın kökenini teşkil eden Babai dervişlerinin liderinden Baba İlyas-ı Horasani'nin (öl.1240) oğullarından birinin Ömer, baş halifesinin de Osman adlarını taşıdıkları bilindiğine göre bu derviş gruplarını nitelemek için olsa olsa *metadoksi* (doksi ötesi) gibi bir tabirin kullanılmasının daha uygun olacaktır.[14] Ama bu görüşün gözden kaçırdığı bir nokta vardır ki o da, Türk tari-

12 Mesela Nejat Birdoğan ve Fuat Bozkurt bu eğilimi temsil etmektedir (bkz. Birdoğan, 1995: 11-15).

13 Bu konuda son yıllarda yayımlanan bir çok kitap ve makalede bu tez savunulmakla beraber, bir örnek olarak bkz. Bal, 1998: 51-54.

14 Bkz. Kafadar, 1995: 75-76. Bazı tarihçiler de, Osmanlı devletinin kuruluşunda rol oynayan çevreler arasında yer aldığı kabul edilen sufi gruplar söz konusu yapıldığında, yalnızca Rum Abdalları gibi heterodoks çevreleri değil, Rifailer, Kadiriler, Nakşiler gibi Sünni tarikatleri de dikkate almak gerektiğini ileri sürerler (Msl. bkz. Emecen, 2001: 136, dipnot 8. Emecen bu dipno-

hinde başlangıçta ve -yukarıda işaret olunduğu gibi- 13 ve 14. yüzyılda Anadolu heterodoksisinin henüz Şii motifleri taşımadığıdır. Suriye kökenli bazı Türkmen boylarının İsmaililik'le tanıştıkları bilinmekle beraber, bunlar Şii değillerdir. Bazı İsmaili tesirler taşımaları onların Şii oldukları anlamına gelmez. Bu sebeple kanaatimizce Baba İlyas'ın bir oğlunun Ömer, bir halifesinin Osman adını almış olmaları bir gerekçe teşkil etmez. Kaldı ki, halife Osman'ın daha önce Sünni kökenli olup sonra Baba İlyas'a intisabı da düşünülebilir (Burada 16. yüzyılda Osmanlı-Safevi mücadelesi döneminde pek çok Sünni kökenli köylü, sipahi veya sancak beyinin -Osmanlı belgelerinin diliyle- "*yukarı cânibe geçip Kızılbaş oldukları*"nı hatırlayalım. Bunların isimlerini değiştirdiklerine dair bugüne kadar herhangi bir kayda rastlamış değiliz.

Sonuç olarak şu hususu vurgulamakta yarar vardır: Tarihçinin görevi, kaynakların ortaya koyduğu malzemenin resmettiği tabloyu, renklerini, çizgilerini sansüre tâbi tutmadan tesbit, analiz ve izah etmek, sonra da ideolojisini, inançlarını, kimliğini olabildiğince işine karıştırmadan verileri yorumlayarak meseleyi ortaya koymaktır. Türk tarihinde İslâm'ı araştırırken, İslâm'ı kabul eden Türk toplumlarının toplumsal, iktisadi, dinî ve kültürel yapılarını dikkate almadan; içinde bulundukları siyasi ortamı hesaba katmadan; İslâm'ın onlara hangi araçlarla, hangi yollarla, nasıl ve hangi yorumlar altında ulaştığını gör-

---

tunda tenkidine referans olarak gösterdiği, yirmi yıl önce yayımlanmış makalemizi ne yazık ki dikkatsizliğine kurban etmiş ve gereksiz bir eleştiri yapmıştır. Hesaba katılması gerektiğini söylediği tarikatlerden Nakşilik Osmanlı sahasına 15. yüzyıl sonlarına doğru Molla Lâhî (öl. 1494) tarafından getirilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı devleti teşekkül ederken Nakşilik'ten bahsetmek bir anakronizmdir. Diğer saydığı tarikatlere gelince, Emecen'in isim saymak yerine, kuruluş döneminde bu tarikatlerin Osmanlı Beyliği topraklarındaki mevcudiyetini hangi kaynaklara dayanarak ileri sürdüğünü de göstermesi gerekirdi. Ayrıca eleştirdiği makalede, diğer beyliklerde sadece Kalenderi ve Rum Abdallarının bulunduğunun iddia edildiğini ileri sürmekle, ikinci bir hata yapmaktadır. Çünkü o makalede böyle bir iddia söz konusu olmayıp, makalenin başlığı heterodoks kesimle ilgili olduğu için, sadece adı geçen Beyliklerin sahalarında bu dervişlerin varlığına dikkat çekilmek istenmiştir. Kaldı ki Emecen'in bu yüzeysel tenkidi yapmadan önce bir de kendinin sık referans verdiği, E. Zachariadou tarafından yayımlanan *The Ottoman Emirate 1300-1389* isimli kitaptaki Rum Abdalları meselesi ile ilgili makalemizi de okuması isabetli olacaktı. O zaman yaptığı tenkidin bîhudeliğini görmüş olurdu). Bunlar, diğer tarikatlerden özellikle bahsedilmeyip, Rum Abdalları'nın münhasıran öne çıkarıldığını sanmak gibi yanlış bir düşünceyle hareket ediyorlar ve bu konuda İbn Batuta'nın verdiği bilgileri dikkate almak gerektiğini belirtiyorlar. Bir kere Osmanlı devletinin teşekkülü sırasında Rum Abdalları dışındaki sufi çevrelerin, bu arada Mevleviler'in diğer beyliklerdeki mevcudiyetlerine rağmen, bu beylik sahasında bulunmadıkları, üstelik niçin bulunmadıkları, vaktiyle tarafımızdan açıklanmaya çalışılmıştı (bkz. "Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le problème des 'Abdalan-i Rum' (1300-1389)", *The Ottoman Emirate*, ss. 148-151). İkincisi, İbn Battuta'nın verdiği gerçekten önemli bazı bilgiler olmakla beraber, onun her zaman güvenilir olmadığı, çünkü Türkçe bilmediği, Sünni olduğu için bu mezhep haricindeki durumları pek zikre yanaşmadığı, ayrıca en önemlisi, ancak belli merkezlerde üç gün gibi kısa sürelerle kaldığı ve Arapça konuştuğu için genellikle medrese mensuplarıyla görüşmeyi tercih ettiği, gittiği yerlerdeki dinî, mezhebî, tasavvufi yapıyı tam anlamıyla müşahede edebilecek konumda bulunmadığı unutulmamalıdır. Bir de bu tür eleştirileri yapmadan önce, o dönem Anadolusu'nun dinî yapısını, sufi çevreleri ve aralarındaki tasavvuf akımlarını, hangilerinin nereden, ne zaman, nasıl Anadolu'ya geldiğini, faaliyet gösterdikleri sahaları, yapısal özelliklerini, sosyal tabanlarını, zihniyet dünyalarını, aralarındaki etkileşim ve rekabetleri, tek bir kaynağın kayıtlarıyla sınırlı olarak değil, olabildiği ölçüde geniş çerçevede iyi tanımak da icap etmez mi?

meden, temelsiz varsayımlarla yola çıkmak kanaatimizce doğru olmayacaktır. Ayrıca, Anadolu'ya ve Balkanlar'a geçinceye kadar, geçtikleri, yerleşip yaşadıkları coğrafi alanların sosyal, kültürel ve dinî yapılarını analiz ederek bunların Türkler'in İslâm anlayışlarını nasıl ve ne yönde etkilediğini araştırmadan; bu uzun süreç boyunca hangi şartlar altında ne gibi dinî yapılanmalar oluşturduklarını incelemeden, sadece tarihsel olguları deforme ederek, saklayarak, görmezden gelerek sağlam sonuçlara varacağımızı, hele hele tarihçilik yaptığımızı düşünmek herhalde mümkün değildir.

Türk tarihçiliği başta olmak üzere -çünkü diğer sosyal bilim disiplinlerine hareket zeminini o sağlayacaktır- Türk sosyal bilim dalları, Türk ve Türkiye tarihinde İslâm olgusunu artık bir cehalet ve önyargı konusu olmaktan kurtarıp modern bilimsel yöntemlerle çalışma alanlarının içine almalı ve onu hem bilimsel, hem de toplumsal anlamda bir problem olmaktan çıkarmalıdır.

KAYNAKÇA

Akpınar, Turgut (1993) *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yay., İstanbul.

Aydın, Erdoğan (1994) *Nasıl Müslüman Olduk? Türkler'in Müslümanlaştırılmasının Resmi Olmayan Tarihi*, 2. baskı, Başak Yay., Ankara.

Bal, Hüseyin (1998) "Anadolu Alevîliği heterodoks (Cemaat dışı) değildir", *Karacaahmet Sultan* dergisi, 1 Ağustos, s. 51-54.

Birdoğan, N. (1995) *Anadolu Alevîliğinde Yol Ayrımı: İçerik-Köken*, Mozaik Yay., İstanbul.

Blochet, Edgar (1903) *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris.

Daftary, Farhad (1998) *A Short History of the Ismailis*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh.

Eliade, Mircea (1976) *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses 1: De l'Age de la Pierre aux Mystères d'Eleusis*, Paris, Payot.

Emecen, Feridun M. (2001) *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi Yay., İstanbul.

Fığlalı, E. Ruhi (tarihsiz) *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 3. baskı, Selçuk Yay., Ankara.

Hooke, S. H. (1991) *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara.

James, E. O. (1960) *Mythes et Rites Dans le Proche-Orient Ancien*, Paris, Payot.

Kafadar, Cemal (1995) *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra.

Kitapçı, Zekeriya (1994) *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, 3. baskı, Konya.

Köprülü, Fuat (1341) (taş basması)*Türk Tarih-i Dinisi*, İstanbul.

Köprülü, Fuat (Eylül 1338 - Kânun-ı Sânî-Mart 1339) "Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilâsından sonra Anadolu tarih-i dinisine bir nazar ve bu tarihin menbaları", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4-6.

Köprülü, Fuat (1923) *Türkiye Tarihi, Birinci Kitap: Anadolu İstîlâsına Kadar Türkler*, 3. mebhas., Kanaat Kütüphanesi, İstanbul.

Köprülü, Fuat (1976) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı, DİB. Yayınları, Ankara.

Mélikoff, I. (1982a) "L'Islam hétérodoks en Anatolie", *Turcica*, XIV, s. 142-154.

Mélikoff, I. (1982b) "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napolie, s. 379-395.

Mélikoff, I. (1988) "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica*, XX, s. 7-18.

Ocak, Ahmet Yaşar (1981-1982) "Türk heterodoksi tarihinde *zındık, hâricî, râfızî. mülhid* ve *ehl-i bid'at* terimlerine dair bazı düşünceler", *Tarih Enstitüsü Dergisi.*, 12, s. 507-520.

Ocak, Ahmet Yaşar (1997) "Un aperçu général sur l'hétérodxie musulmane en Turquie", *Syncretis-*

tic Religious Communities in the Near East içinde, (der.) K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Otter-Beaujean, Brill, Leiden, s. 195-204.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000) *Alevîlik ve Bektaşîliğin İslâm Öncesi İnanç Temelleri*, 3. baskı,İletişim Yayınları, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000) *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Doğuşu*, 3. baskı, Dergâh Yay., İstanbul 2000.

Refik, Ahmed (1932) "Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX/2.

Tanyu, Hikmet (1980)/*slâmlık'tan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı*, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara.

Turan, O. (1946) "Türkler ve İslâmiyet", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, IV/4.

Turan, O. (1969) *Türk Cihan Hâkimiyeti Meukûresi Tarihi*, I, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.

Turan, O. (1971) *Selçuklular ve İslâmiyet*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.

Watt, W. Montgomery (1998) *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 2. baskı, çev. E. Ruhi Fığlalı, Birleşik Yay., İstanbul 1998.

Yıldız, Hakkı Dursun (1976) *Türkler ve İslâmiyet*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.

Sözlü tarih: Yeni bir disiplinin cazibesi

*Arzu Öztürkmen**

Sözlü tarihin Türkiye'de sosyal bilimcilerin, belgesel yapımcılarının ve araştırmacı gazetecilerin gündemine girmesi 1990'lı yılların başına rastlar. Kuşkusuz, sözlü tarihe pek çok araştırmacı yöntem olarak aşinaydı; ancak sözlü tarihin tarihçiliğe getirdiği yaklaşım yeni farkediliyordu. İngiltere'de işçi tarihi, Latin Amerika'da darbeler dönemi araştırmalarıyla başlayan ve temelini uzun söyleşilerin oluşturduğu sözlü tarihçilik, esasında kendi yöntemini ve kuramını 1950'lerden sonra gelişen bir araştırma süreci içinde oluşturdu.[1] Buna göre sözlü tarih, bir yandan yazılı kaynaklarda bulunamayan farklı bilgilere ulaşmanın bir yoluyken, diğer yandan da yazılı kaynakların "iktidarının" ötesindeki bilgilere ulaşma potansiyeli de olan bir araştırma alanıydı. Böylelikle tarih disiplinin tam da kendisine eleştirel yaklaşabiliyor, ve daha da önemlisi tarihçinin tarihi yazma iktidarını sorguluyordu. Uzun ve derin söyleşilerle bilgi derleme, anlatanla anlatılan kişi arasında birebir bir ilişkiyi de beraberinde getiriyor ve bilginin toplanması ve değerlendirilmesinde araştırmacıyı kaynak kişiyle aynı düzleme çekiyordu. Bu yeni ve demokrat ilişki, nasıl bir tarih yazılmalı sorusunun ışığında tarih disiplinine yepyeni bir açılım kazandırdı: tarih yazımının iktidarını sorgulayan ve arşiv tarihçiliğinin bilimselliğine meydan okuyan bir yaklaşımdı bu. Sözlü anlatıyla elde edilen bilginin bilimselliği konusundaki kuşkular, sözlü tarihe yöneltilen en temel eleştiriyi oluşturuyordu.[2] Söze nasıl güvenilirdi? Pek çok sözlü tarihçi herhalde bu soruya "Pekiyi, ya yazıya?" diye cevap veriyor. Ama bundan da önemlisi, belki de, sözlü tarihle gelen bilgi türü-

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü.

1 Uluslararası platformda sözlü tarih uzunca bir dönem bir "hareket" olarak kaldı, uluslararası olarak kurumsallaşması 1996'da kurulan International Oral History Association'ın (IOHA) kurulmasıyla gerçekleşti.

2 Sözlü anlatının tarihçilikteki meşruiyeti hakkında bkz. Portelli, 1998.

nün izlenimci bir bilgi olması. Alessandro Portelli'nin deyimiyle sözlü tarih "olaylardan çok onların anlamlarını" aydınlatıyor (1998:67). Bu açıdan da geçmişe dair farklı bir bilgi türünü sunuyor.

Geçmişten gelen sözlü birikimin araştırılmasından söz açılmışken, folklorun tarihle olan ilişkisine de değinmek gerekir. Folklor disiplini, 19. yüzyıldan itibaren kendine özgü kuram ve yöntemleriyle tarihçilerin ilgilendiği bir alan olmuştur.[3] Folklorcular uzun yıllar sözün yazıya geçirilmesi zenaatıyla uğraştılar; topluluklar ve onların ürettiği sanatsal türler etrafında odaklaştılar. Tarihçiler için folklor, epik gelenekler, halk hikâyeleri ve efsaneler gibi anlatı türleriyle her zaman ilgi çekici bir kaynak oluşturdu. Ne var ki, sanatsal ifade, geçmişe dair bilgileri derlemenin önemli bir yolu olsa da tek yolu değildi kuşkusuz. Anlatılmamış olanlar, bir anlatı halinde billurlaşmamış metinler de tarihçilerin araştırmalarına kaynak oluşturabilirdi. Bunlar arasında yaşam öyküleri kuşkusuz en önemli anlatı türünü oluşturur. Sözlü tarih, biraz da yazılı kaynakların araştırmacılar için yetersiz kaldığı belli tarihsel dönemleri ve dönüşümleri bizzat yaşamış kişilerin kendi yaşam öykülerinden yola çıkarak araştırılması ve incelenmesiyle başladı. Diğer bir deyişle, sözlü tarih, kendi bilgisini belli temalar etrafında derlenen yaşam öykülerinden üretti. Bugün, sözlü tarih dediğimiz zaman, belli bir konu etrafında, o konuyla ilgili kişilerle yaptığımız ve kaydettiğimiz uzun (6-8 saate kadar sürebilen) söyleşiler sonucu ortaya çıkan bilgileri belli bir sistem içerisinde değerlendirmeyi, incelemeyi anlıyoruz. Yani sözlü tarihin belkemiğini bir konu çerçevesinde belirlediğimiz kaynak kişilerle yapılan uzun söyleşiler oluşturuyor. Ne var ki, bu söyleşilerin hangi yöntemle yapıldığı, en az ne anlatıldığı kadar önemli. Çoğu zaman, iyi planlanmamış ve acemice yapılmış söyleşiler geçmişe dair yeni kapılar açmak yerine, sorularımızı cevaplayan kişileri yönlendirebiliyor. Bu bakımdan, sözlü tarih çalışmalarının en önemli ayağını, belki de soruların anlamlı ve etkin bir şekilde sorulduğu bir söyleşi tekniği oluşturuyor.

Sözlü tarih söyleşilerinde yöntem

Sözlü tarih yöntemiyle "söyleşi" veya "görüşme" yapmak ile gazetecilikte izlenen temel yöntem olan "röportaj" arasında çok önemli farklılıklar vardır. Herşeyden önce, sözlü tarih görüşmesi yapmak üzere yola çıkan bir araştırmacı derlediği bilgileri uzun soluklu bir araştırmaya kaynak olarak toplamaktadır. Bir diğer önemli fark da görüşmelerin süresi ve soru-cevap tekniğidir. Sözlü tarihte, görüşmeler birer ya da ikişer saatlik dilimlerden oluşan bir dizi söyleşiyi kapsar. Bu hem kaynak kişiyi yormamak hem de karşılıklı olarak, anlatılan olaylar, mekânlar ve kişiler hakkında belli bir düşünme süresine sahip olmak

3 Türkiye'de folklor ve tarih arasındaki ilişkilendirme için bkz. Akçura, 1929.

için faydalı olur. Soru sorma tekniği ise "ucu açık soru" olarak adlandırılan, soru soranın az konuştuğu, ancak sorularıyla kaynak kişiyi uzun anlatılara teşvik ettiği bir soru sorma biçimidir. Burada esas olan, anlatıcıyı yönlendirmemek ve anlatılacak hikâyelerin seçimini ve kurgusunu kendisine bırakmaktır. Bunun da temel nedeni öncelikle anlatıcının kendi bakış açısını iletmesine izin vermek ve özellikle hayat hikâyesindeki temel noktalar arasındaki geçişleri nasıl yaptığının bir dökümüne ulaşmaktır. Örnek verilecek olursa, "çocukluğunuz zor bir dönemde mi geçti?" sorusundan ziyade, "çocukluğunuzu nasıl, nerede geçirdiniz, bize biraz ailenizden bahseder misiniz?" şeklinde bir soruyla yaklaşmak herhangi bir yönlendirmeye meydan vermemesi bakımından tavsiye edilebilir. Bir çok durumda, "İkinci Dünya Savaşı yılları" ya da "1960 ihtilali" gibi zamana dair göndermeler, baskın siyasi tarihin iz bırakmış dönemselleştirmeleridirler. Oysa, belli yerel mekânlarda, aynı süreçler çok daha farklı tecrübe edilebilir, ve aynı zaman diliminde önemsenen yerel dönüm noktaları "savaştan" ya da "ihtilalden" farklı şeyler olabilir.[4] Bunlara ek olarak, kaydedilen görüşmeler tamamlandıktan sonra, sözlü tarih araştırmacısının kendi gözlemlerini ve izlenimlerini yazılı olarak kaydetmesi, ve mümkünse anlatıların, mekânlar, eşyalar ve fotoğraf albümlerinin analizleriyle desteklenmesi anlatıların çok boyutlu olarak yorumlanmasına olanak tanır.

İdeal olarak, derlenen söyleşinin tümünü ses bandından yazılı bir metne aktarmak ve bunu kaynak kişiye okutturarak, kendisinin yazılı onayını aldıktan sonra kamuya sunmak gerekir. Özellikle görüşülen kişinin tam rızasıyla anlatı metnini kamuya sunmak sözlü tarihin en temel etik ilkelerinden biridir. Görüşme sırasında söylenmiş olmasına rağmen, pek çok kaynak kişi daha sonraları belli bilgilerin kamuyla paylaşılmasını uygun görmeyebilir. Burada, sözlü tarih araştırmacısı, görüştüğü kişinin anlatısı içinde yaptığı seçimlere ve kurguya sadık kalmakla, kaynak kişinin tarihi yorumlamasına da olanak tanımış olur. Bu, kuşkusuz, kaynak kişi ve araştırmacının yeni ve farklı bir düzlemde buluşması anlamına da gelir. Sözlü tarihte metin böylelikle iki farklı açıdan yorumlanmış olur: (1) anlatıcının geçmişi anlatırken yaptığı seçimlerle tarihi bir tür yorumlaması, (2) sözlü tarihçinin bu anlatıyı anlatıldığı bağlam ve söylem içinde yorumlaması. Anlatıların yazılı dökümünün analizine ilişkin bir yöntem "tematik alan analizi" olarak Gabriele Rosenthal tarafından önerilmiştir. Metnin, ilerleyen zaman içinde hangi temalara odaklandığının bir haritasını çıkaran bu yöntemle anlatıcının kurgusunu sınıflandırmak ve çözümlemek nispeten kolaylaşmaktadır (Rosenthal, 1993). Anlatı metninin yorumlanması sözlü tarihin çok önemli bir aşamasını oluşturur. Sözlü tarih, ancak yorumlama süreci içinde yalnızca sözü yazıya geçiren bir *yöntem* olmaktan sıyrılıp, geçmişe dair sözlü anlatıları yargılamadan sorgulayan bir *yaklaşım* olarak yeni tarihçiliğe katkı sağlar.

4 Yerel bir kültürün kendi tarihsel dönemlemesine örnek olarak bkz. Portelli, 1991.

Türkiye'de sözlü tarihçiliğin düşündürdükleri

Sözlü tarih yöntemi pek çok araştırmacıya aşina bir yöntem olmakla birlikte "sözlü tarih" teriminin Türkiye'de araştırmacıların gündemine girmesi 1990'lı yıllara rastladı. Bunda, kuşkusuz, 1980 sonrası yaşanan "söz patlamasının" rolü vardır. Özel deneyimlerin özellikle gazete ve haftalık dergilerde sansasyonel manşetlerle ses bulması bu döneme rastlar (Gürbilek, 1992). Televizyon belgeselciliğinde önemli bir yeri olan *Demirkırat* belgeseli de aynı dönemde yayınlanmıştır. Sözlü anlatıma dayalı yazılı ve görsel ürünlere ilgi 1980'li yıllardan itibaren artarken, belli tarih araştırmalarının "sözlü tarih projeleri" adı altında şekillenmeleri 1990'lı yıllarda gerçekleşmiştir. İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezi (1992) ve Türkiye Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı (1993), Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı (1994) kurum bazında sözlü tarih çalışmalarını ele alan ilk kurumlar olmuşlardır.[5] Bunlar arasında, Kadın Eserleri Kütüphanesi'nin sözlü tarih yaklaşımını anlama ve araştırma yöntemlerini belirleme amacıyla giriştiği "pilot proje" çalışmasının altını çizmek gerekir. Tarih Vakfı'nın 1992 yılında uluslararası sözlü tarih çalışmalarının önde gelen isimlerinden Paul Thompson'la düzenlediği bilgilenme atölyesinden farklı olarak, bu proje farklı disiplinlerden araştırmacıları biraraya getirerek bir tartışma grubu oluşturulmasıyla başlamıştı. Grubun amacı, Türkiye'de kadınların sözlü tarihini konu alan daha uzun soluklu bir projenin öncesinde sözlü tarih yaklaşımına esas oluşturacak yaklaşımı ve yöntemleri belirlemekti. Bu proje, sözlü tarih araştırmalarında grup çalışması yürütmenin farklı boyutlarını sergilemesi açısından oldukça öğretici olmuştur. Proje bağlamında, kimlerle görüşüleceği, görüşmelerde ele alınacak konular, görüşme sonrasında yapılan değerlendirmeler gibi konularda birbirinden farklı pek çok deneyim çalışma grubunda tartışıldı. Pilot proje bulgularının derli toplu olarak yayınlanamamasına rağmen, araştırma sürecinin kendisi, özellikle sözlü tarihin etik boyutlarına öncelikle ilgi duyan bazı katılımcılar için öğretici bir deneyim oldu. 1994 yılında bir grup projesi olarak başlamakla birlikte, daha sonraları bireysel çalışmalara dönüşen diğer bir proje de Ege'de Kurtuluş Savaşı'na dair toplumsal hafızaya bakan sözlü tarih araştırmasıydı.[6]

1990'lı yılların ortasında, bu projelerde çalışan sözlü tarih araştırmacıları, Türkiye'de farklı bağlamlarda yapılan sözlü tarih çalışmalarını tanımak ve mukayese etmek üzere bir dizi toplantıda bir araya geldiler.[7] Bu toplantılar, sözlü tarih etrafında oluşan farklı yaklaşımları gözlemlemek için iyi bir ortam sundu.

---

5 Parantez içindeki tarihler bu kurumlarca yürütülen sözlü tarih çalışmalarının başlangıç yıllarıdır.

6 Bu iki grup projesinin bir değerlendirmesi için, bkz. Öztürkmen, 1998.

7 Bunlar arasında, 27-28 Ekim 1995 tarihinde Kadın Eserleri Kütüphanesi, 16 Mart 1996'da Tarih Vakfı, 1-3 Mart 1998'de Belgesel Film Yapımcıları Birliği ve, 7-8 Mayıs 1998'de Fransız Enstitüsü ve 9 Kasım 1998'de TÜYAP Kitap Fuarı'nda gerçekleştirilen toplantıları sayabiliriz.

Belgesel yapımcılarının, sözlü tarihle ilgilenen kurum temsilcilerinin ve sosyal bilimcilerin biraraya geldiği bu tartışma ortamlarında önemli ayrımlar ortaya çıkabiliyordu. Örneğin, bir belgesel yapımcısı, sözlü tarih terimini, "görsel-işitsel tarih" ("audio-visual history") olarak yeniden tanımlayabiliyor, veya bir kurum yöneticisi, Türkiye'nin artık pilot projeye ihtiyaç olmadan 2000'li yıllarda sözlü tarih projelerine girişmesini önerebiliyordu.[8] Belgesel yapımcıları, kuşkusuz, sosyal bilimcilerden çok daha geniş bir izleyici kitlesine hitap etmektedirler. Bu nedenle, sözlü tarihe doğru ve etkin bir yaklaşım geliştirmeleri önemlidir.[9]

Grup halinde yürütülen projelerde önemli bir yaklaşım farkı da, söyleşi deneyiminin diğer grup üyelerine aktarım sürecinde gözlemlendi. Burada, araştırmanın kendisinden çok araştırıcının "gösterimi" (*performance*) ön plana çıkıyordu. Diğer bir deyişle, yapılan söyleşi grup üyelerine aktarılırken, gerçekleşen anlatımın icrası (*narrative performance*), söyleşinin kendi içeriğinden daha baskın bir şekilde ses buluyordu. Bilgiyi "uçuşan bir söz" halinden kalıcı bir kayda geçirme deneyiminin yanı sıra, sözlü tarih söyleşisini yürüten kişi, yaşlı bir insanı konuşmaya ikna etme, bu iş için en uygun zaman ve mekânı bulma veya görüşmeyi uyumlu bir biçimde gerçekleştirme gibi türlü zorlukları aşmanın kendi hikâyesi üzerinde, en az anlatılan hikâyenin içeriği kadar zaman harcıyordu. Görüşme deneyimleri grup üyeleri tarafından birbirlerine aktarılırken söylemler her zaman paylaşılmıyor ve etik problemler de zamanla göz ardı edilemeyecek hâle gelebiliyordu. Etik ilkeler, sözlü tarihçiliğin en hassas noktalarından birini oluşturduğu için Türkiye'de yapılan sözlü tarih çalışmalarının bu konuya gözterdikleri yaklaşım farklılıkları çok önemlidir. Aslında, yaşlılık, eğitim, sınıf ve cinsiyet farklılıkları gibi pek çok unsurun görüşmeciyle anlatıcı arasındaki ilişkiyi etkilemesi belki de kaçınılmazdır. Hatta bu ilişkide yapılan söyleşiyi kamuya sunacak olan görüşmecinin kendi deneyiminden bahsetmesi anlatının değerlendirilmesini daha sağlıklı kılar. Ne var ki, yaş, sınıf veya cinsiyet farkı sözlü tarihçilere görüşülen kişiler üzerinde iktidar kurma hakkını vermez. Sonuçta, bir yaşam öyküsünü dinlemek büyük bir imtiyazdır. Esas olan, sözlü tarih görüşmesinin "metin" ve "deneyim" olarak, görüşmeyi aktaracak ve değerlendirecek tarihçinin kendisini de dönüştürmesine izin vermektir. Başka bir deyişle, sözlü tarihçi derlediği yaşam öyküsünün veya bunun herhangi bir kesitinin; nasıl bir hikâye olduğunu tam da görüşme sürecinde keşfetmeli, kendi sınır ve yargılarını sorgulayabilmek için bu deneyimi bir fırsat olarak değerlendirmelidir.

Son yıllarda Türkiye'de yayınlanan sözlü tarih çalışmalarında anlatı metnine daha çok yer ayrıldığı, ve metnin yorumlanmasının görece olarak daha kısa tu-

8 Alıntılar 16 Mart 1996'da Tarih Vakfı'nın düzenlediği toplantı notlarından yapılmıştır.

9 Burada Belgesel Film Yapımcıları Birliği'nin sözlü tarihçilik üzerine 1-3 Mart 1998'de düzenlediği atölye önemli ve faydalı bir girişim olmuştur.

tulduğu gözlemlenebilir. Diğer bir deyişle, hâkim olan yaklaşım, daha çok geçmişe ait sözlü anlatıları bugünkü okura yazıyla sunmak ve değerlendirmeyi okurun kendisine bırakmak şeklinde gelişmiştir. Bu şekliyle dahi tüm bu çalışmalar kuşkusuz Türkiye'de yakın tarih araştırmalarına önemli bir hizmettir. Özellikle, Türkler ve Rumların yüzyıl başı savaş ve göç deneyimleri,[10] bireysel yaşam öyküleri[11] veya farklı yerel tarih araştırmaları[12] toplumsal tarihe ilişkin önemli kaynakları oluştururlar. 2000 yılında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Sözlü Tarih Konferansı'na Türkiye'den katılan ve farklı disiplinlerden gelen 40 kadar araştırmacının, sözlü tarihin Türkiye'de daha çok tanınmasına katkıda bulunacağına da şüphe yoktur.[13] Ne var ki, sözlü tarihin daha çok tanınması ve bu alanda daha çok araştırma yapılmasının yanısıra, sözlü tarih yaklaşımının kendisi üzerine düşünmek de bu tür çalışmaların bir parçası olmalıdır. Sözlü tarihin ufkunu yalnızca geçmişe dair sözlü anlatıları yazılı metinlere çevirmek olan bir yöntemle sınırlamak yanlış olur. Sözlü tarihçilik, esasen, metnin derlenme ve değerlendirme sürecinde başlar, ve tarihçinin tarihsel anlatımını sorgulamasına açık kapılar bırakır. Robert Perks ve Alistair Thomson'ın da belirttiği gibi sözlü tarih yapmanın tek bir doğru yolu olmasa da, sözlü tarihçiliğe doğru bir yaklaşım geliştirmenin önemi büyüktür (Perks ve Thomson, 1998: x).

KAYNAKÇA

Akçura, Yusuf (1929) "Folklor nedir? (Folklorun Türklerde tarihçesi; Halk Bilgisi Derneği'nde Akçuraoğlu Yusuf Bey efendi tarafından verilen bir konferanstır)", *Yeni Muhit*, sene 2, no.13, Teşrininisani, s.975-1153.

Balta, Evangelia ve Herkül Millas (1996) "Bir destan ve sözlü tarih: 1923 Mübadelesi'nin tarihsel sorunları üzerine düşünceler", *Tarih ve Toplum*, cilt 25, sayı 149 , s.261-271.

Başaran, Mehmet (2001) "Sözlü tarihin içinden: Aydın'da geçmiş bir yaşam", *Tarih ve Toplum*, cilt 35, sayı 205, s.5-10.

Cenker, Işıl Ceren (2001) "Seddülbahir Kalesi Sözlü Tarih Projesi: Şu yorgun kalenin düşündürdükleri", *Toplumsal Tarih*, sayı 93.

Crossroads of History: Experience, Memory, Orality, Proceedings of the XIth IOHA Conference, 2000, 3 cilt, Boğaziçi University Press, İstanbul.

Danacıoğlu, Esra ve Pelin Böke (1996) "Bir sözlü tarih projesinden seçmeler", *Toplumsal Tarih*, sayı 31, s.6-12.

Develioğlu, Sunahan (2001) "1956 Macar Ayaklanması ve bir Macar mülteci öyküsü", *Tarih ve Toplum*, sayı 15, s.275-280.

Erginsoy, Güliz (1997) "Badem gibi tatlı: İmroz Gliki'den Gökçeada Bademli'ye I", *Toplumsal Tarih*, sayı 48, s.16-24.

İzbek, Tanju (1996) "Cunda'da yaşayan Girit manileri", *Tarih ve Toplum*, cilt 26, sayı 156, s.369-375.

Karakaşlı, Karin (2000) "Hayatı yontan marangoz ustası: Yakın tarihin canlı tanıklarından Sarkis Çerkezyan", *Tarih ve Toplum*, cilt 34, sayı 202, s.198-200.

10 Bkz. Balta ve Millas, 1996; İzbek, 1996; Danacıoğlu ve Böke, 1996; Erginsoy, 1997.

11 Bkz. Neyzi, 1999; Başaran, 2001; Karakaşlı, 2000; Tan, 2001; Develioğlu, 2001.

12 Bkz. Öktem, 2000; Üstündağ-Selamoğlu, 1997.

13 Bkz. *Crossroads of History: Experience, Memory, Orality, Proceedings of the XIth IOHA Conference*, 2000, 3 cilt, Boğaziçi University Press, İstanbul.

Neyzi, Leyla (1999) "Gülümser's story: Life history narratives, memory and belonging to Turkey", *New Perspectives on Turkey*, sayı 20, s.1-26.

Öktem, Alper (2000) "Burdur'a yerleşmiş Senirkent Alevileri", *Tarih ve Toplum*, cilt 33, sayı 196, s.43-49.

Öztürkmen. Arzu (1998) "The irresistable charm of the interview: Politics of doing oral history in Turkey", *Proceedings of the Xth International Oral History Conference*, vol.II, Rio de Janeiro, Brazil, s. 1138-1144.

Öztürkmen. Arzu (1998) "Sözlü tarihin yerel tarih araştırmalarına katkısı", *Yerel Tarih*, 1/1, s.12-15.

Portelli, Alessandro (1991) *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*, SUNY Press, Albany.

Portelli, Alessandro (1998) "What makes oral history different", *The Oral History Reader* içinde, (der.) Robert Perks ve Alistair Thomson, Routledge, Londra, s.63-74.

Rosenthal, Gabriele (1993) "Reconstruction of life stories: Principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews", *The Narrative Study of Lives* içinde, (der.) R.H. Josselson ve A. Liebblich, Sage, Londra & Beverly Hills, CA, s. 59-91.

Tan, Mine (2001) "Bir genç kız yetişiyor: Düriye Köprülü'nün çocukluğu", *Tarih ve Toplum*, cilt 35, sayı 207, s.166-207.

Üstündağ-Selamoğlu, Esra (1997) "Hereke'de değişim: Bir sözlü tarih çalışması", *Toplumsal Tarih*, sayı 45, s. 28-37.

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni sorununu çalışmak ya da "belgenin gırtlağını sıkmak"[1]

*Selim Deringil**

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu çalışan bir Türk tarihçi için Ermeni sorununa girişmeye cüret etmek, bir mayın tarlasına girme tehlikesini göze almaya benziyor. Bu, kişinin kendi vatandaşları tarafından hain olarak damgalanması, veya aynı kişinin Ermeni meslektaşları tarafından "inkarcılık"la suçlanması gibi tehlikelerle dolu bir alan. (Daha da ilginç olanı bu iki suçlamanın aynı zamanda aynı kişiye yöneltilebilmesidir). Hatta "dengeli" bir çözümleme bile, en azından kimi çevrelerde, gecikmiş olduğu için artık siyaseten yanlış olarak görülüyor.[2] Ermeni-Türk polemiğindeki temel sorun, tarafların gerçekte birbirlerine hitap etmemeleri. Taraflar, kendi kamplarındaki şan ve şerefi toparlamak için hap haline getirilmiş çeşitli sözcük öbekleri, klişeler ve sözde siyasi konumlar üstüne oturuyor ve kan davasına benzer bir cepheleşme doğurma noktasına gelecek kadar, karşılıklı olarak birbirlerine sataşıyorlar. Bu nedenle, Richard Hovanissian'ın "Türk tarafı"nı hedef alma tutkusu, soykırım iddiasını da içeriyor.[3] Öte yandan, Türk tarihçilerin çoğunluğu ve Türkiye'nin resmî tezlerini savunmayı iş edinmiş bazı yabancı tarihçilerin yaptıkları, Ermeni halkına 1915'te olanların Birleşmiş Milletler'in İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yahudi soykırımına uygun olarak oluşturduğu soykırım tanımına uymadığını gösterme amacını taşıyor. Sonuç olarak ortaya çıkan yayınların "taraf olma"

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü.

1 "Belgenin gırtlağını sıkmak" imgesini meslektaşım Engin Akarlı'ya borçluyum.

2 Vahakn Dadrian, Ronald Suny'nin "Empire and Nation: Armenians Turks and the end of the Ottoman Empire" makalesinde "dengeli çözümleme" yapmayı kendine iş edindiğini söylüyor ve onu bu konumundan ötürü adeta suçluyor. *Armenian Forum*, no. 2, Yaz 1998, s. 17-51. bkz. aynı sayı, Vahakn Dadrian, "The Pitfalls of a 'balanced' analysis", s. 73-130.

3 Bu tarzın iyi bir örneği için bkz. Hovanissian (der.) (1992). Kosova katliamlarıyla ilgili son CNN söyleşisinde, Hovanissian tartışmaya, bunun 1915'te Ermenilerin katliyle başlayan bir zincirin son halkası olduğunu sokmayı başardı.

saplantısı bir dizi "yarı doğru" yoruma yol açıyor. Örneğin, ortalıkta Ermeni halkını özel olarak hedefleyen bir saldırı olmadığını, aslında gerçekte yaşanmış olanın Müslümanların Ermeniler tarafından katliamı olduğunu; ya da başlarına gelen felaketlerden bizzat Ermenilerin kendilerinin sorumlu tutulması gerektiğini "kanıtlamak" için seçilmiş belgeleri yayına hazırlamak oluyor.[4] Bu durum, Türklerin "Ermenileri yok etmek için yaratılmış bir ırk" olduğuna inananlarla, her Ermeni lafını duyduklarında milliyetçilik nöbetleri tutanları karşı karşıya getiriyor.[5] Açıktır ki, bu hiç de akademik tartışma için uygun bir ortam değil. Ancak Türklerin "bir katliam alt-kültürü"ne sahip oldukları, veyahut da Türklerin "kamu" (Batı) hukuku ve "yaygın" (İslâmî hukuk) arasındaki sürtüşme nedeniyle "reform yapma yeteneğinden yoksun" oldukları gibi, ırkçılığın sınırındaki görüşler de kabul edilemez (Dadrian: 121-7).

Bu makalede yapmayı amaçladığım, bu gibi polemikleri bir yana bırakarak arşiv kaynaklarına, bunların kullanımlarına ve yanlış kullanımlarına bakmak olacak. Burada, farklı biçimlerde okunabileceğini savladığım, birkaç çeşit belge örneği sunacağım. Bu nedenle, her belgenin ardında sıralanmış olarak, kimi makul, kimi düş gücünün sınırlarında bir dizi yorum gelecek. Ermeni halkının yaşadığı trajediye karşı saygısız ya da tasasızmış gibi görünmek amaçladığım en son şey olur. Bu denemedeki amacım (ve bunun yalnızca bir deneme olduğunu vurgulamak isterim), belge tartışmalarında şu ya da bu tarafa destek sağlayacak etraflı belgesel kanıtlar vermek değil; burada, arşiv materyallerinin az çok önceden kabul edilen konumları ya da önyargıları savunmak için nasıl kullanıldıklarını (ya da alet edildiklerini) göstermeye çalışmaktır.

---

4 Bu tarzla ilgili tam bir yazınsal literatür vardır; konu genelde iyi bilindiği için, ben yalnızca temsilî bir örnek vereceğim. Bkz. Shaw ve Shaw, 1977: cilt 2, s. 200-205. 1980'lerde Fulbright Bursu'yla yurtdışına okumaya giden Türk öğrencilere, hatta mühendislik ve hukuk öğrencilerine bile, "izlemesi kolay" bir broşür verilirdi. Bu broşür herhalde yurtdışında okumaya giden vatan evlatlarının pek de aşina olmadıkları bir konuda milli namusu korumalarına yardımcı olmak amacıyla hazırlatılmıştı; bkz: *Dokuz Soruda Ermeni Sorunu ve Yanıtlar, Yayınlayan Dış İşleri Enstitüsü* (Ankara, 1982). Broşürün 39. sayfasında , "Soru Bir: Doğu Anadolu Ermenilerin anavatanı mıdır?" ya da "Soru 4: Türkler 1890'larda gerçekten Ermenileri katlettiler mi?" gibi konular ele alınmaktadır. Benzer bir yayın için bkz., Salahi Sonyel, *Ermenilerin Sürgünü Belgeler* (broşür Türkçe, İngilizce, Fransızca), Ankara, 1978. Ayrıca bkz. *Armenian Allegations: Myth and Reality. A Handbook of Facts and Documents*. Compiled and edited by The Assembly of Turkish American Associations (Washington, 1987). Konu hakkında Türk akademisyenlerden yeni bir yaklaşım için bkz. Taner Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu* (İstanbul, 1999). "Dengeli bir yaklaşım" önerdiği için ABD'deki Ermeni cemaatinin şimşeklerini çekmiş bir Amerikalı Ermeni akademisyenin çalışması için bkz. Ronald Grigor Suny, *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History* (Bloomington, 1993) örneğin sayfa 101'deki yargısı: "1453 ve 1878 arasında Türk-Ermeni ilişkilerindeki uyumu abartmaksızın ya da gayri Müslimlere, özellikle de Anadolu'daki köylülere uygulanan yükümlülükleri yadsımaksızın, yine de Ermenilerin "millet-i sadıka" olarak adlandırıldıkları bu uzun dönemi rahatça "uyumlu bir ortak yaşam" olarak sınıflandırabiliriz."

5 Bu talihsiz durumun veciz bir eleştirisi için bkz. Akarlı, 1998. Derginin bu sayısı bir bakıma tarihi bir öneme sahiptir, çünkü burada ilk kez Türk tarihçilerin Ronald Suny'nin aynı sayıda yayınlanan "Armenians, Turks and the end of the Ottoman Empire" adlı makalesindeki görüşlerini temel alan bir tartışma yayınlanıyor.

Osmanlı belgelerinin okunuş şekilleri

Vaka 1

2 Kasım 1893'te, Osmanlı Dördüncü Ordusu komutanı Müşir Zeki Paşa, Osman Yakup adlı birinin, Ermeniler tarafından Hıristiyanlığa geçmek için "fena şekilde kandırıldığı"nı rapor eder.[6] Osman Yakub Bitlis Vilayetindeki Pur köyünden güzel bir Ermeni kızıyla evlenmesi vaadiyle İslâm'dan çıkması için kandırılmıştır. Sözü edilen Osman sorgusu sırasında aslında Muş'taki 23. Süvari Tugayından firar ettiğini itiraf etmiştir.

> Firarından sonra, onun düşük karakterini görüp, Ermeni inancına geçecek olursa, ona kırk lira verecekleri ve bir Ermeni kızıyla evlendirecekleri sözünü veren kimi Ermenilerle karşılaştığı Bitlis'e gelir. Daha sonra, kızı gördüğü ve çok sıcak bir ilgi (alaka-i şedide) duyduğu Pur köyüne götürülür. Burada, önerilerini kabul eder, Ermeni adetlerine göre Hıristiyanlığa geçtiği, kızla evlendirildiği ve Mıgırdiç adını aldığı yakındaki kiliseye götürülür.

Bu noktada, durum, Pur köyüne gidip, orada onu eşinin yanında bulup tutuklayan askerî yetkililerin dikkatine gelir. Sorgusu sırasında, aşağıdakileri doğrular:

> Ermeni inancına göre Hıristiyanlığa geçtiğini itiraf etti. Ermeniler ona Müslüman olarak görünmeye ve Osmanlı ordusunda hizmet etmeye devam etmesini söylediler. Eşiyle birlikte Van'daki Ermeni Katolikosluğu'na götürüldü ve din değiştirmesi de burada kayda geçirildi. Önce Rusya'daki Revan'a götürülüp, burada Maprov Nerçalet (.....) adındaki birinden talimatlar alacağı ve sonra bu kişinin İstanbul'da oturan yüksek rütbeli devlet görevlisi olan bir Ermeni'nin nüfuzu sayesinde İstanbul'daki bir tugaya geçirilmesinin ayarlanacağı söylendi.

Osman, hepsi kendisi gibi ordudan firar etmiş yirmi kişinin daha olduğunu doğrular. Kendisine, onların da "para ve diğer yollarla" din değiştirdikleri ve İstanbul'daki askerî birliklere yerleştirildikleri söylenmiştir.

> İstanbul'a kaçırılan [bu adamların hepsi] Katolikosluk'ta tutulan bir deftere kaydediliyordu. Görevleri, askerî birlikler tarafından verilen emirleri öğrenmek ve bu bilgiyi, Van bölgesindeki (deşifre edilmemiş) entrikacılara iletecek olan üst düzey Ermeni şahsiyete iletmekti. Sözü edilen Katolikosluğun rütbelere göre artan miktarda, elli liradan beş yüz liraya kadar değişen oranlarda Osmanlı askerlerine dağıtılan binlerce liralık bir sermayesi vardı.

---

6 Başbanlık Osmanlı Arşivi (BOA) İstanbul, Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 86/72 20 Teşrin-i Evvel 1309/2 Kasım 1893. Müşir Zeki Paşa'dan Erzincan Dördüncü Ordu Komutanına şifreli telgraf. Ağustos-Eylül 1894'te Sason'un etkisizleştirilmesiyle görevli Osmalı güçlerinin kumandanı Zeki Paşa'ydı ve ona Sultan tarafından "özel hizmet" nişanı verilmişti. Bkz. Dadrian: 115.

Bu yüksek konumdaki şahsiyetin kim olduğu Osman'a sorulunca, şöyle yanıtladı:

> Önce, ona Bedros adında bir peder olduğunun söylendiğini ifade etti. Sonra ona Katolikliğin ikametinin duvarında asılı büyük bir resim gösterilmiş ve o kişinin bu olduğu söylenmiştir. Resimdeki kişi, soluk benizli, üstünde sabahlık olan, sakallı, buğulu gözlü, elli altmış yaşlarında biriymiş.

Rapor gayet karamsar bir tonla son buluyordu:

> Ermeni hainliğinin ve kalleşliğinin boyutu, hainin yukarıdaki ifadesinden görülebilir.

Yukarıda anlatılan hikâyenin en ilginç yanı tümüyle uydurma oluşudur. 2 Mayıs 1894 tarihli bir Zabtiye Nezareti raporu bunu açıkça belirtiyor:

> Buradaki titiz sorgulamasında (*kemal-i ehemmiyetle icra kılınan isticvabında*), yukarıdaki kişi Bitlis'te vermiş olduğu ifadeyi tekrar edememiş ve onun pek çok farklı uyarlamasını anlatmıştır. Daha sonra tamamen ağız değiştirmiş ve bir firari olarak, merhamet ve ödül beklentisi ve polis memurlarının baskı ve yönlendirmesiyle yukarıdaki itirafı [Bitlis'teki görevlilere] yaptığını iddia ettiği başka bir öykü anlatmıştır. Yukarıdakinden görülüyor ki, tutuklu yalnızca yalan ve hilekârlıkla kendini kurtarmaya çalışan sıradan bir firaridir.[7]

Yine de durum en üst makamlarda büyük ciddiyetle ele alınmış ve sultan "bu olayın ciddiyeti nedeniyle, silahlı kuvvetlerde böyle bir gelişmenin olup olmadığından emin olmak için yoğun soruşturmaların yapılmasını" emretmiştir.[8]

Yukarıdaki belgeden ne çıkarılabilir?

1/ Osman gerçek bir mürteddir ve evlilik vaadiyle şeytana uyduğunu inkâr etmemektedir. Doğu Anadolu'daki Osmanlı kuvvetlerinin büyük bir firar sorunu vardır. Bu dönemde Rus-Osmanlı sınırının Kars ve Ardahan'a kadar genişlediği ve sınırdan geçişin çok kolay olduğu hatırlanmalıdır.

2/ Basit bir süvarinin, bu anlatılan karmaşık ve dolambaçlı öyküyü uydurmuş olması çok zordur. Ayrıca, Osman'ın Gregoryen inanca geçişindeki büyük kolaylık da İslâm'a geçişteki kolaylığın Hıristiyanlık çerçevesi içine yapay bir biçimde oturtulması gibi görünüyor.

3/ Bu nedenle, sultanı Ermeniler arasında ciddi bir entrikanın dönmekte olduğuna inandırmak isteyen birinin yukarıdaki senaryoyu uydurduğunu tahmin edebiliriz.

---

7 BOA. Y. Mtv 97/76 25 Şevval 1311/2 Mayıs 1894 . Zabıta Nazırı Nazım Bey'in raporu.

8 *Age.* 1 Zilkade 1311 tarihli Irade-i Seniyye.

4/ Başka bir seçenek olarak, böyle bir entrika gerçekten dönmekteydi ve Osmanlı yetkilileri bunu açığa çıkarmak istiyorlardı.

5/ "Üst düzey Ermeni şahsiyet"in adı asla anılmıyor, ancak özenle tasvir edilmiş ve portresinin ne civarda olduğu, "Van Katolikosluğu'nun duvarında asılı" olduğu açık olarak belirtilmiştir. Bu, gerçekten böyle bir entrikanın olduğu ya da Zeki Paşa'nın Van Katolikosuyla birlikte belli birini suçlamak istediği anlamına gelebilir.

Vaka 2

6 Şubat 1904'te, St. Petersburg'daki Osmanlı büyükelçisi Yıldız Sarayına ilginç bir telgraf yollar. Saray tarafından şu konuyla ilgilenmesi istenmiştir. "İstanbul'da, Kars'taki Ermenilerin İmparatorluk topraklarına kaçak yollardan zehirli şekerler ve içecekler soktukları duyulmuştur." Büyükelçi, Petersburg'da bu konuda bir bilgisinin olmadığını ama Kars'taki Osmanlı konsolosuna derhal bu konuyu araştırması talimatını verdiğini rapor eder. Kars'taki konsolos, bildiği kadarıyla, Kars'tan İmparatorluk topraklarına öyle şeker ya da içecek gibi şeylerin ihraç edilmediği, "burada yaptıkları tek içeceğin votka olduğu ve bunun da Devlet-i Aliyye tebası tarafından tüketilmediği" yanıtını verir. Konsolos, aklına gelen tek vakanın, olsa olsa bir süre önce Kars'ta cereyan etmiş bir olay olduğunu yazar:

> Kimi öğrenciler Kars'taki Rus ilkokulundan evlerine giderken, yolda buldukları şekerleri yemişlerdir. Eve gittiklerinde ağızlarının çevresinde enfeksiyon görülmüş ve gözlerinin çevresinde de yaralar oluşmuştur. Ebeveynleri onları, çocuklara zehirlenme tanısı koyan şehir doktoruna götürmüştür. Daha sonra çocuklar iyileştirilip kurtarılmıştır. Geçtikleri sokaklar polis tarafında dikkatlice aranmış ve polis okulun yakınında yolda, daha sonra mühürlü bir kutuda Tiflis'teki laboratuara yollanan birkaç şeker bulmuştur. Şu âna kadar bu şekerlerin Ermeniler tarafından mı, yoksa başkaları tarafından mı bırakıldığı açıklık kazanmamıştır.

Petersburg'daki Osmanlı Sefiri, çok mantıklı bir biçimde sınırdaki gümrük taramalarının sıkılaştırılmasını salık verir.[9]

Yukarıdaki belgeden ne çıkarılabilir?

1/ Saray tarafından belirtilen konuya en benzeyen olay, Osmanlı değil Rus bölgesinde olmuştur.

2/ Böyle bile olsa, İstanbul'a gelen saptırılmış bilgiye bakınca, İstanbul'da egemen olan evham ve itimatsızlığın, en aşırı felaket senaryolarının bile hayal

9 BOA. Y. Mtv 255/157; 18 Zilkade 1321/5 Şubat 1904. Petersburg'daki Osmanlı Büyükelçisi Hasan Hüseyin Paşa'dan Yıldız Sarayı'nda Ser Katib-i Hazret-i Şehriyariye. Kars, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşından sonra Rusya'ya bırakılmış ve ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Milli Misak sınırları içine alınmış, 1921 Moskova Antlaşmasıyla da Ruslar tarafından boşaltılmıştır.

edilebilmesini mümkün kıldığını ve hatta en karanlık söylentilerin bile en üst düzeyde soruşturulduğunu gösteriyor. Araştırılan şekerler zehirlenmiş ve oraya "yerleştirilmiş" olsa bile, bunların kimin tarafından yenileceğinin garantisi yoktur.

3/ Osmanlı görevlileri, büyükelçi ve konsolos çok profesyonelce davranmış ve yalnızca gerçekle ilgili olanları rapor etmişlerdir.

Vaka 3

11 Kasım 1895'te Amasya Mutasarrıfı Bekir Sıdkı Bey İstanbul'a Sivas civarındaki Alevi Kızılbaş cemaatinin inançları ve faaliyetleriyle ilgili ayrıntılı bir rapor yazar. Resmî Sünni inancı tarafından bu heterodoks mezhebe karşı genel olarak kabul edilen, onların "Müslüman gibi davranan ama aslında İslâm birliğinin dışında olan cahil sapkınlar" oldukları yönündeki tüm önyargıları yansıtan bir rapordur. Bu insanların derhal "inançlarının düzeltilmesi"ne (*tashih-i akaidleri*) ihtiyaçları vardır. Ancak suçları Ermenilerle iyi ilişkilere sahip olmaları gerçeği nedeniyle artmıştır:

> [Bu nedenle] tüm ticari ilişkilerini gerçekleştirdikleri Ermenilerle yakın ilişkileri vardır. Alışkanlıkları ve kültürleri, onları sürekli entrikalarına ortak etmeye çalışan Ermeniler tarafından çok iyi bilinir. Ermeniler kendi adlarına, Kızılbaşların da onlarla müttefik olduklarına ve zamanı geldiğinde Müslüman halkı yenilgiye uğratmak için onlarla birleşeceklerine inanmışlardır. Bu nedenle, Kızılbaşların Müslümanlara olan nefretini daha da artırmak için söylentiler çıkarmaktadırlar... Bu insanların aşırı cehaleti hesaba katıldığında, Ermenilerin boş hayallerinin içine çekilebilmeleri mümkündür. Ermeni sorununun ciddiyetini vurgulamaya gerek olmasa da, ismen Müslüman ama gerçekte kafir olan böyle bir topluluğun onlara katılmasının sınırsız tehlikeler yaratacağı açıktır.

Mutasarrıf, çözüm olarak, Kızılbaş dinî önderlerinin yani dedelerin tutuklanmasını ve köylerinde çocuklara gerçek dinin (yani Sünni Hanefî mezhebinin) öğretileceği okulların açılmasını önerir.[10]

Yukarıdaki belgeden ne sonuç çıkarılabilir?

1/ Mutasarrıf, bölgedeki şüpheli iki kesim arasında bağ kurmaya çalışıyor. Biri, Sünni zulmü ve güvensizliğinin yüzlerce yıllık hedefi olan Kızılbaşlar, diğeri görece yeni, milliyetçi Ermeni komitacılar.

2/ Bir kesimle, etkin olarak "hıyanet içinde" olarak görülen Ermenilerle ilgili en kötü korkular, bir diğer kesime, potansiyel olarak hain olarak bakılan Kızılbaşlara yansıtılıyor.

---

10 BOA Y. Mtv 131/109 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895. Amasya Mutasarrıfı Bekir Sıdkı'dan Yıldız Sarayına. Kızılbaşlar üstüne Bkz. Gökalp, 1980 ve Ocak, 1999. Kızılbaşları Hanefi İslâm'a sokma çabaları için bkz. Deringil, 1998.

3/ Kızılbaşlar, yüzyıllardır yanyana yaşadıkları Ermenilerle iyi ilişkilere sahip olabilirler. Hatta, kimileri din değiştirmiş Ermeniler de olabilir.[11] (Mutasarrıf'ın gözden kaçırdığı bir nokta)

4/ Gerçekten de Kızılbaşlar ile Ermeni komitacıları arasında bir işbirliği söz konusudur.

Vaka 4

Bu dönemde, nüfus sayımları ve nüfus sayımı yapmak kritik bir konu durumuna gelmişti. Sultan tarafından şahsen hazırlanan bir muhtıra da bu konuyla ilgilidir.

11 Kasım 1900 tarihli muhtıra Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılan nüfus sayımıyla ilgilidir. Sultan, özellikle "sayımın kesinliğinin gayri Müslimlerin hileyle sayılarını artırmak çabaları nedeniyle gölgelendiği"nden endişelidir. Özellikle de Bitlis Vilayetinden aldığı, "sayımlar sırasında Ermenilerin hile ve entrikalarla sayılarını olduğundan fazla göstermeye çalıştıkları" haberlerinden endişeye kapılmıştır. Ermeniler, sayıca "bir buçuk milyondan fazla" olduklarını iddia ediyorlardı. Bu sayı, "tüm hilekârlık ve kalleşliklerine karşın, sayıları altı yüz binden fazla gösterilemez" olduğundan, hiçbir dayanağa sahip değildi. Rusya'daki Ermenilerin akın etmesini önlemek için de tüm önlemlerin alınması gerekiyordu. Aksi takdirde, sayım saptırılmış ve "Osmanlıların çıkarlarından çok diğerlerinin çıkarlarına hizmet etmiş" (*menafi-i Osmaniye'den ziyade diğerlerinin fevaidine müsaid olduğu*) olurdu. "Bölgedeki askerî komutanlardan alınan güvenilir bilgilere göre, bölgedeki sayılmayan Müslüman nüfus iki milyona ulaşmakta(ydı)."[12]

Bu yukarıdakinden ne çıkarılabilir?

1/ Nüfus sayımı, Sultan Abdülhamid tarafından milli bir dava olarak görülüyordu. Rusya'dan Ermenilerin akın etmesi, bu kişiler bir noktada Rus koruması talep edebileceklerinden bu girişim için doğrudan bir tehdit oluşturuyordu.

2/ Nüfus sayımının, basit bir istatistiksel bilgi derlemenin çok ötesinde yansımaları olan, fazlasıyla siyasi bir konu olduğunun herkes açıkça farkındaydı. Bu nedenle de Padişah, sayım görevlilerinden üstü kapalı bir

11 Bu olasılık hakkında, bkz. Hasluck, 1929: cilt 1, s. 144-149. Hasluck doğrudan iddia etmese de Kızılbaşların din değiştirmiş Ermeniler olma ihtimalini ortaya atıyor. Kızılbaş inancıyla Hıristiyan dini arasındaki benzerliklere ve Kızılbaş efsanelerindeki bir kahraman olan Ermeni rahibi, Ak Murtaza Keşiş'in varlığına dikkat çekiyor.

12 BOA Yıldız Resmi Maruzat (Y.A RES) 110/22; 9 Şaban 1318/1 Kasım 1900. Muhtıra İmparatorluk Özel Sekreteri Tahsin Paşa tarafından kaleme alınmıştır. 19. yüzyıl Osmanlı nüfus sayımları hakkında bkz. Behar, 1998. Sultanın elinde 1885 nüfus sayımıyla ilgili veriler bulunuyor olmalı ve bunlara göre çıkarımlarını yapıyor olmalı.

şekilde Müslümanların sayılarını şişirmelerini ve Ermenilerin sayılarını düşük göstermelerini istiyordu.

3/ Ermeniler gerçekten de sayılarını şişirmiş olabilirler.

Görünen o ki, nüfus sayımcılarının bir sorumluluğu dinî temelli birleşmeleri araştırmak ve din değiştirmelerin izini sürmekti. Genel olarak imparatorlukta ve özellikle de Doğu Anadolu'da büyük ayaklanmaların yaşandığı bir dönem olan 1890'lar, din değiştirme konusunda büyük bir akışkanlığın yaşandığı bir zamandı. 5 Mayıs 1894'te, Dahiliye Nazırlığı "Dinî inanç değişikliği kayıtlarıyla ilgili yönerge" başlıklı bir yönerge yayınlar.

Bunun gerekçesi şu şekilde verilmiştir: "Sık sık gayri Müslimlerden din değişikliği başvuruları almakta olan Nüfus Dairesi tarafından, bazen Rum Milletinden birinin önce Katolikliğe, bir süre sonra ise Protestanlığa geçip, sonradan da ilk inançlarına geri döndüklerini bildirdikleri durumların meydana geldiği fark edilmiştir. Bu, kayıtlarda büyük karışıklığa neden olmaktadır." Bu nedenle, bu din değiştirme kayıtlarının her yıl yenilenmesine karar verilmiştir.[13]

Yukarıdaki örnekten şu sonucu çıkarabiliriz:

1/ 1856 Islahat Fermanı'nın bireylerin kendi dinlerini seçmelerini teknik olarak mümkün hale getirmesinden sonra, insanların dinî bağlılıklarını değiştirmelerinde büyük bir akışkanlık görülmüş ve görünen o ki, din değiştirme vakalarında bir artış olmuştur.[14]

2/ Ayaklanmaların ve kıyımların yaşandığı zamanlarda, insanlar bir hayatta kalma taktiği olarak din değiştirme yoluna başvurmuşlardır. Bu demektir ki, insanlar Müslüman görünüp gerçekte gizli Hiristiyan (*crypto Christian*) olabilmektedirler.

Vaka 5

Anadolu'daki Ermeni sorunu Islam'a geçme (*ihtida*) vakalarının pek çoğunun arka planını oluşturmaktadır. Tartışma, bunların zorla mı, gönüllü mü olduğu üstünde yoğunlaşmıştır (Dadrian: 156). 3 Mart 1895'te, Birecik'te hatırı sayılır bir Ermeni nüfusun (200 hane) ihtida ettiği rapor edilmiştir. Bu, Ermeni sorununun en civcivli zamanında ortaya çıkmış ve Britanya ve Rus elçileri duruma müdahale etmişlerdir.[15] Osmanlı yönetimi, bu nedenle bölgeye, Halep Vilayetinden iki görevli ve Britanya Konsolosluğundan Fitzmaurice

13 BOA Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği (DH. HMŞ) 17/41 29 Şevval 1311/ 5 Mayıs 1894.

14 Bu konuda bkz. Deringil, 2000.

15 Bu olay hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Deringil, 1998, özellikle bölüm 3, "Conversion and Ideological Reinforcement", s. 68-92.

adlı bir mütercimden (dragoman) oluşan karma bir heyetin yollanmasına razı olmuştur. Heyet, din değiştiren topluluğun "Gregoriyanlardan Haçik Efendi iken Mehmet Şakir Efendi ve Abos Efendi iken Şeyh Müslim Efendi, Katoliklerden Hacıbekuzan Efendi iken İbrahim Efendi adını alan" önderleriyle görüşmüştür. Topluluğun önderleri açıkça "son olaylar nedeniyle yaşamlarından endişe ettiklerini ve bu nedenle Müslüman olduklarını" ifade etmişlerdir. Tehlike sona ermeden de Hıristiyanlığa geri dönmeyeceklerine yemin etmişlerdir: Ayrıca, "camiye dönüştürdükleri kilisenin masraflarını tamamıyla kendilerinin karşıladıklarını ve onu bir daha kiliseye dönüştürmeye de hiç niyetlerinin olmadığını" belirtmişlerdir. Daha sonra, görüşülen Ermenilerden heyet tarafından yazılan raporu imzalamaları istenir. Açıkça görülmektedir ki, ifade biçimi konusunda Osmanlı görevlileri ve Fitzmaurice arasında bir anlaşmazlık vardır. Osmanlılar, "ne olursa olsun, tamamıyla güvenli bir durumda olsalar ya da tamamıyla güvenli bir yere gitseler bile İslâm'dan ayrılmayacakları" ifadesinin kullanılmasını istiyorlardı (*age.*: 86). Fitzmaurice ise buna, 1856 Islahatının Osmanlı vatandaşlarının din değiştirme hakkını tanıyan buyruğuna karşı olduğu ve "insanların geleceğini ipotek altına aldığı" gerekçesiyle karşı çıkıyordu. Osmanlı görevlileri buna razı olurlar ve raporun son hali: "şu an için İslâm'ı terk etmeyi düşünmüyorlar" şeklinde olur. Rapor, "topluluğun İslâm'ı kabul etmesi için hiçbir baskı ya da şiddet görmediğini, yalnızca son olaylardan duydukları korku nedeniyle büyük bir sıkıntı ve son felaketler ve mallarının yağmalanması yüzünden yoksulluk içinde olduklarından bu şekilde davrandıklarını" kayda geçiriyor.

Rapor burada sona eriyor ve "aslına mutabıktır" diye damgalanıyor. Ancak bu belgede dikkat çekici bir şey var. Sayfanın altında tüm imza ve mühürlerin altında, çiziktirilmiş bir yazı okunuyor, "18 Şevval 1311. Bir kısmının tavırlarından (*etvar ve harekatlarından*) eski dinlerine dönmek istiyorlarmış gibi görünüyor." Fitzmaurice belgeyi imzalayıp da arkasını döner dönmez heyetteki Osmanlı üyelerden birinin aceleyle bu eklemeyi yaptığı düşünülebilir.

14 Mayıs'ta sadrazamın "Fitzmaurice'in heyete katılmasına izin verilmiştir" yazılı notuyla heyet raporu Sultan'a sunulur. 28 Mayıs'ta Halep Valisine bu konu hakkındaki görüşü sorulur. Osmanlı valisi, "Ermeni muhtedilerin yalnızca canlarını korumak için din değiştirdiklerini (*sırf muhafaza-i hayat maksadına müsteniddir*)" tekrarlar. Devletin bu durumda iki seçeneği olduğuna işaret eder. Ermenilerin bulundukları yerde kalmalarına ve Hıristiyanlığa dönmelerine izin verilecekse, "[nüfusun geri kalanına] ibret olsun diye, cinayet ve yağmalarda yer alan Müslümanlardan bir kısmını idam etmek" gereklidir. Ancak bu yalnızca kentsel alanda işe yarardı. Kırsal kesimdekiler, "aslında ihtidalarında samimi olduklarında ısrar etmelerinin tek nedeni olan" komşuları Kürt aşiretler arasında yine dolaşamayacaklardı. İkinci seçenek ise, muhtedileri

yeniden Hıristiyanlığa dönebilecekleri ve yeni Müslüman komşularının muhtedi/mürted olduklarını bilmeyecekleri Birecik'ten uzakta bir yere yollamaktı (*age.*: 88).

Bu belgeden ne sonuç çıkarılabilir?

1/ Osmanlı görevlileri, Müslümanların ibret olsun diye cezalandırılmasını düşünmeye gayet hazırdır.

2/ Burada devletin duruşu, Müslümanlara farz olan tüm mürtedleri öldürmeyi emreden şeriattan çok farklıdır.

3/ Devlet, durumlarının bilinmeyeceği bir yere gittiklerinde Ermenilerin Hıristiyanlığa geri dönmelerine (yani mürted olmalarına) göz yummaya hazırdır.

4/ Bu gibi ihtida eden cemaatlerin bazılarının (hatta belki de çoğunluğunun) Müslüman kalmış olma ihtimali vardır ve bu da Anadolu'nun halihazırdaki nüfusunda önemli ölçüde Ermeni kanı bulunduğuna delalettir.

Vaka 6

1894'teki Hunçak devrimcilerine yönelik yürütülen Osmanlı karşı-casusluğu faaliyetleri ile ilgili bir belgede 22 Temmuz'da Hariciye Nazırı Said Paşa, ABD'den iyi haberleri olduğunu bildirir. Boston'daki Osmanlı konsolosu, ajanları "Monsieur Pozciyan" adlı birinin en sonunda, Boston'daki Hunçak komitasının iç çalışmaları hakkında bilgi sızdırmaya hazır Haçaturyan diye bir Ermeni muhbir bulduğunu teyid eder. "Boston'daki fabrikalardan birinde işçi" olarak tanımlanan adama getireceği bilgi için ayda 125 dolar önerilmiş ve o da bunu kabul etmiştir. Ancak son zamanlarda Haçaturyan'ın Avrupa'ya seyahati ve küçük önemsiz masraflarının karşılanması ve bir yıllık parasının bankaya yatırılması gibi yeni isteklerde bulunmasıyla giderlerinin artması sorun çıkarmıştır. Osmanlı büyükelçisi heyecanlı bir şekilde şöyle yazar: "Amerika'daki Ermeni entrikacıların faaliyetlerini ortaya çıkaracak, özellikle de asıl amacımıza, namlı entrikacı Karabetyan'ın ana belgelerine ulaşacaksak, kesinlikle bir ajana ihtiyacımız vardır." İstanbul'dan bu koşullar altında Haçaturyan'ı istihdam etmek ya da yerine bir başkasının aranması konusunda talimat istenir. Belge, ayrıca "Boston'da aktif olarak Hunçakçı entrikacıların gözetimi altında çalışan bir takım ajanlardan" söz ediyor.[16]

Bu belgeden ne çıkarılabilir?

1/ Osmanlı hükümeti, Ermeni özgürlük savaşçılarının arasına sızmak için şeytani planlar içindedir.

16 BOA Yıldız Hususi Maruzat (Y.A HUS) 304/56 18 Muharrem 1310/ 22 Temmuz 1894. Bab-ı Âli . Hariciye Nezareti no. 1327.

2/ Osmanlı görevlileri, meşru bir karşı casusluk faaliyeti içindedirler. Ancak, en yakınları dahil herkesten kuşkulanan padişahın gazabından korkmaktadırlar. Sözkonusu casus Haçaturyan'ın vereceği bilgilerin yanlış çıkması en başta o bilgileri saraya sunanın başını yakacaktır.

3/ Osmanlı görevlileri, alabildiği her şey için onları sömüren, uyanık bir fırsatçıyla karşı karşıyadırlar.

Vaka 7

1890'larda Anadolu'da ve İstanbul'da yaşanan Ermeni katliamları Sultan Abdülhamid'in en azından sessiz onayı olmaksızın gerçekleştirilemezmiş gibi görünmektedir (Akçam; Dadrian). Abdülhamid'e "Kızıl Sultan" denmesine neden olan bu gelişmeler Sultan'ın uluslararası kamuoyu nezdinde çok kötü görünmesine yol açmıştı. Tam bu ortamda Ermeni yetimler meselesi gündeme gelmiştir. Ermeni yetimlerinin de devletin sorumluluğu olduğunu göstermek amacıyla yetimlerin tam sayısı ve yerini tespit etmek için çaba harcanmıştır. Dahiliye Nezareti'ne 4 Nisan 1899'da, yabancı misyonerler tarafından kaç Ermeni yetime bakıldığını tesbit etmesi ve bunun için başka bir seçenek hazırlanması emredilir. Nezarete verilen talimatta, "Ermeni yetimlerin bakımı ve eğitimi bir insaniyet meselesidir, eğer Devlet-i Aliyye bu önemli görevi yabancılara bırakmayıp bu çocuklarla kendi ilgilenirse, söylenecek hiçbir şey kalmaz" denmektedir. Buradaki anahtar ifade, "söylenecek hiçbir şey kalmaz.", hükümet üstündeki kararlı dış baskıyı ima etmektedir. Belge, katliamlardan doğrudan söz etmese de, listelenen vilayetler, yani Bitlis, Halep, Mamuretülaziz, Trabzon, Erzurum, Diyarbekir ve Sivas katliamların en yoğun olduğu yerlerdir. Listelenen yetimlerin toplam sayısı 6386'dır.[17]

Bu belgeden ne çıkartılabilir?

1/ Elbette ki, kötü niyet arayarak duruma bakmak ve Osmanlı yönetiminin bu çocukları Müslüman yapmak ya da aslında öldürmek için topladığını iddia etmek her zaman mümkündür.

2/ Daha az dramatik bir biçimde, bu emrin gerçekten yerine getirilip getirilmediği ve bu yapıldıysa, hükümetin, yabancı misyonerlerin elinden çocukları alıp alamadığı, Osmanlı devletinin o aşamada Britanya, Amerika ve Rus basınındaki yoğun eleştirilere nasıl karşı koyabildiği sorgulanabilir.

3/ "Çocuk başına bir anne, baba" temelinde bir hesapla öldürülen Ermeniler hakkında az veya çok abartılı tahminlerde bulunulabilir.

17 Deringil, 1998, s. 129 ve s. 223 dipnot 96; BOA Y. Mtv 188/118 22 Zilkade 1316/4 Nisan 1899.

Vaka 8

Ermeni Protestan misyonerler, özellikle Doğu Anadolu'daki vilayetlerde etkindiler. Bunlar, çalkantılı 1890'larda Abdülhamit rejiminin kuşkulu bakışlarının odağındaydılar ve rolleri bugün hâlâ bir tartışma konusudur.

3 Mart 1894 tarihli bir belgede, Sadrazamlık makamı, Amerikan misyoner cemaatlerinin devrimci Ermeni komitacılardan desteklerini çekmelerinden duydukları memnuniyeti ifade etmektedir. Worchester Massachussets'teki Ermeni kilisesinin mali desteğini çekmesiyle bunun ortaya konduğu açıklanmıştır. Washington'daki Osmanlı ortaelçisi "bunun aslında, kilisenin rahiplerine ödeme yapamamasından kaynaklandığını" bildirmiştir. Hariciye Nazırlığına, ortaelçinin "Ermeni sorununu takip etmesindeki metanetinden dolayı" onurlandırılması bildirilmiştir.[18]

Bu belgeden ne çıkarılabilir?

1/ Amerikalı misyonerler Ermenilerden desteklerini tamamıyla çekmişlerdir.

2/ Amerikan misyonerlik cemaatleri geçici mali güçlükler içindedir.

3/ Osmanlı ortaelçisi, pek çok diplomatın alışık olduğu üzere amirlerine duymak istediklerini düşündüğü şeyi söylemektedir.

Yukarıdaki bilgi, aynı elçilik tarafından iki yıl sonra verilen bir raporla büyük bir zıtlık içindedir. 5 Mayıs 1896'da, Osmanlı ortaelçisi Washington'dan şunları yazar: "Amerikalı misyonerler [Osmanlı İmparatorluğu'nda] varolan durumdan yararlanarak, aktif olarak Ermeni nüfusu içindeki etkilerini artırmaya çalışmaktadırlar." Bunu desteklemek için, elçilik görevlisi *Missionary Herald*'dan kestiği, kimilerince ortaya konulduğu gibi, karşılaşılan sorunların Amerikalı misyonerlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda yaptıkları işi bırakmaları anlamına gelmediğini kesin bir şekilde belirten bir yazıyı ve onun çevirisini ekler. Tüm kiliseler ve okullar etkinliğini sürdürmekte ve çalışmaktadır ve aslında misyoner basını başarılarıyla övünmektedir: "böyle bir olanak yıllardır önümüze çıkmamıştır... Bizden öncekilerin ve bizim iyi çalışmalarımız sayesinde, bu tehlikeyi bertaraf edebilirsek, Protestan kilisesi ve cemaati çok şey kazanacaktır."[19]

Yukarıdaki iki belgeden ne çıkarılabilir?

1/ Eğer biri yalnızca ilk belgeyi alıntılayacak olursa, Ermeni davasına olan misyoner desteğinin bir bocalama içinde olduğu iddia edilebilir.

---

18 BOA Y.A HUS 291/63 26 Şaban 1311/ 3 Mart 1894 Bab-ı Âli No 3008. Sadrazam ve Padişah tarafından imzalanmıştır.

19 BOA Y.A HUS. 352/89 5 Mayıs 1896. Şifreli no: 240 Washington'daki Osmanlı elçiliğinden Bab-ı Âli Hariciye Nazırlığına. Mayıs 1896 tarihli *Missionary Herald*'den çeviri ektedir. Alıntı, gazeteden kesilen makale zarfta bulunmadığı için Türkçe çeviriden yapılmıştır.

2/ Eğer biri yalnızca ikinci belgeyi alıntılayacak olursa, Protestan misyonerlerin Osmanlı Ermenilerini devirmek için uzun süreli bir plan içinde oldukları iddia edilebilir.

Vaka 9

Bu kritik yıllarda sahnedeki bir diğer oyuncu ise, Rusya'dır. Türk resmî çizgisinin genel yargısı, hep Rusya'nın Ermenileri kışkırttığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nu devirmek için cesaretlendirdiği, Rusların bölgedeki stratejik çıkarları için Ermenileri maşa olarak kullandığı biçiminde olmuştur. Çarın ve Sultanın doğal müttefikler oldukları genellikle unutulmuştur. 1905 Rus-Japon savaşındaki Rus yenilgisinden sonra, kendisini kutlayan kurmaylarına Sultan Abdülhamit şöyle demiştir: "Burada kutlanacak bir şey göremiyorum; Avrupa'daki yegane diğer otokratın yenilmesi, otokrasi ilkesi için bir yenilgidir" (aktaran Deringil, 1998: 149).

Osmanlı İmparatorluğu hiçbir zaman Rusya'nın 1783'teki Kırım'ı ilhakını resmen tanımamıştır. Bu nedenle, Çar ve saray halkı Yalta'daki yazlık sarayı Livadya'ya geldiklerinde, bu durum Livadya'ya kendisi ve ailesine "Hoş geldiniz!" dileklerini iletecek bir elçi yollamak için kullanılmıştır.[20] Bu küçük kibar müsamere, Çarlar tarafından da kabul görüyordu ve ilişkiler bunun her iki yılda bir tekrarlanmasına izin veriyordu. 10 Kasım 1900'de, Çara gönderilen Osmanlı delegesi, Tarhan Paşa, Sultana ziyareti hakkında geniş bir rapor kaleme alır.[21] Karşılıklı olarak bildik iltifatları tekrarladıktan sonra, "Sultandan Ermeni meselesi hakkında bir mesaj" diye söz ettiği bir şeyi sunmuştur. Çara şunları iletmekle görevlendirildiğini söyler:

> Ermeniler, altı yüz boyunca Devlet-i Âliyye'nin kanatları altında güven içinde yaşamışlardır. Her zaman istedikleri dinî vecibelerini yerine getirmekte serbest olmuş, hatta vatandaşımız olarak kabul edilmişlerdir. Hatta, çok iyi bilinir ki, şu anki sultanımızın dedesi, Allah rahmet eylesin, konukları olarak bir gece evlerinde kalmakla, Dadyan ailesine emsalsiz bir onur bahşetmiştir. Ermeniler bu güvene ihanet etmiş ve tüm bu hayırlı işlere karşılık büyük bir nankörlük göstermişlerdir. İmparatorluk başkenti, son zamanlarda, Osmanlı Bankasına yapılan son saldırı gibi, onların en vahşi eylemlerine sahne olmuştur. Ancak onları bankadan çıkaran Rus Büyükelçiliğinin başmütercimi Monsieur Maksimof olduğundan, Majestelerince bu bilinmektedir.[22]

---

20 "Elçilik karşılaması" için bkz. Ortaylı: 159.

21 BOA Yıldız Esas Evrakı (YEE) 14/1359/126; 27 Teşrin-i Evvel 1316/10 Kasım 1900. Tarhan Paşa'dan Yıldız Sarayına.

22 *Age.*, Osmanlı Bankası işgali için bkz. Eldem, 1999: 233-253. Bu çok ilginç yeni çalışma, bugüne kadar kullanılmamış olan Osmanlı Bankası arşivlerine dayanarak konuyu aydınlatıcı yeni bilgiler sunuyor.

Tarhan Paşa, Ermeni devrimci komitacıların Rus sınırlarını aşıp, burada yeniden biraraya gelip Osmanlı topraklarındaki yeni saldırılar için yeniden örgütlendiklerine işaret etmekten büyük acı duymaktadır. Çardan, Ermeni çetelerinin Rusya'ya sığınmasını önlemek için sınır görevlilerinin artırılmasını rica eder.

> Majesteleri, beni büyük nezaketle dinledi ve sonra 'Bu detayların çoğu hakkında bilgim yoktu ve bunları duyduğuma memnun oldum. Majesteleri Sultanla Ermeniler hakkındaki düşünceleri konusunda tamamıyla hemfikirim. Toprakla uğraşan yoksulları dışında, komita üyeleri ve gerçekten tüm Ermeniler, hatta mektep görmüş Ermeniler pek yaramaz adamlardır' demek lütfunda bulundu.
>
> Çar, ayrıca sınır görevlilerinin artırılmasını emredeceği sözünü verdi, ama bunun kolay bir iş olmadığını ekledi: 'Bildiğiniz gibi, sınır çok geniştir. Bu insanlar hayvan gibi olduklarından onların izini sürmek çok zordur.'[23]

Ertesi gün, Tarhan Paşa, Ermeni konusunu sunduğu Dışişleri Bakanı Kont Lambsdorf'u görür. Lambsdorf, yardım etmekten büyük memnuniyet duyacağı karşılığını verir, ancak yalnızca sınırın Osmanlı tarafındaki Kürtlerin sınır aşmalarının engellenmesi koşuluyla.

> Ona Ermeni mültecilerin sınırın hemen öte yanında yerleştirilmemesini rica ettim. Onların nereye yerleştirileceğini sorduğunda, ona Rus İmparatorluğu'nun Sibirya'da geniş, boş toprakları olduğu yanıtını verdim. (*Sibirya'da memalik-i vasi'anız vardır*)[24]

Bu yukarıdaki belgeden ne çıkarılabilir?

1/ Ronald Suny tarafından da işaret edildiği gibi (Suny: 31-51), Osmanlı'nın Ermeni devrimci hareketi karşısındaki tutumu Rusya'nınkinden çok da farklı değildi.

2/ Osmanlılar, Çarlık yetkililerinin ikili oynadıklarının, bazen Ermenileri cesaretlendirdiklerinin, bazen onları engelledıklerinin farkındaydılar.

3/ Sultan, artık eskiden olduğu gibi Ermenileri önemsemeyen Çarın kendisini anlayışla dinlediğine inanıyordu.

Bu aslında, Osmanlıların Kürtleri, temel hedefi "Ermeni eşkıyalar" olan, düzensiz, hafif süvari birlikleri, *Hamidiye* alaylarında örgütledikleri bir dönemdi. Açıkça söylenen amaç, bunları "Kazak usulü talim"den geçirmekti. Bu amaçla bağlantılı olarak, Osmanlı süvari subayları St. Petersburg'daki askerî akademiye gönderilmişlerdir.[25]

---

23 BOA YEE 14/1359/126.

24 *Age.*, Tarhan Paşa'nın Livadya'daki görüşmelerinin uzun bir dökümünü veren ayrı ek.

25 BOA Y. Mtv 57/38; 15 Cemaziyelevvel 1309/ 17 Aralık 1891. Erkan-ı Harbiye Reisi Rıza Paşa'dan Bab-ı Âli'ye. Pek çok süvari yüzbaşısı "St. Petersburg'daki Kazak usûlü talimini tamamlayarak" 1896'da geri döndü. BOA Y. Mtv 138/92 7 Şevval 1313/ 23 Mart 1896. Erkan-ı Harbiye Süvari Birlikleri komutanı Osman Ferid Paşa.

Vaka 10

Resmî Türk tezini kanıtlamak için hazırlanmış, derlenmiş belgelerde bile, büyük belirsizlikler ve çelişkili yorumlar vardır. Bazen yayınlanan "araştırılmış" malzemelerin, doğası gereği, nasıl amaçlanan işleve hizmet etmesinin beklendiği insanı şaşırtıyor.

Eğiliminin ne olduğu bariz Devlet Arşivleri Bürosu tarafından yayınlanmış böyle bir belgeler derlemesinde dahi şunları bulmak mümkün:

> "Müslüman olan Ermenilerin tehciriyle ilgili emir"
> Bab-ı Âli
> Dahiliye Nezareti
> Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti
> Kalem-i Hususi 4635
> Erzurum, Adana, Bitlis, Haleb, Diyarbekir, Trabzon, Mamuretülaziz, Musul, Van, Urfa, Kütahya, Maraş, İçel, Eskişehir Vilayet ve Mutasarrıflıklarına.
> İhrac olunan Ermenilerden bazılarının müctemi'an (toplu halde) veya münferiden (teker teker) arz-ı ihtida etdikleri ve bu suretle memleketlerinde kalmak çaresini temine çalışdıkları anlaşılıyor. İhtida bir netice-i kanaat olduğu için kattiyen bu gibi mesailde mevzu bahs olamaz ve hiçbir zaman bu şekilde vuku'bulacak ihtidalara itimad olunamaz. Binaenaleyh ötedenberi kendilerini menfaatlerini tehlikede gördükleri zaman bir vasıta-i iğfal olarak ihtida ettiklerini ileri süren bu kabil eşhasın müracaatlarına suret-i kattiyede atf-ı ehemmiyet edilmemesi ve bil'l-ahere İslâm namı altında neşr-i mefsedetden geri kalmayacak bu ademlerin ihtida etseler bile yine tayin olunan mahallere sevklerinden sarf-nazar olunmaması ehemmiyetle tebliğ olunur.
> Nazır
> Fi 18 Haziran sene 1331 (1 Temmuz 1915)[26]

Bu belgeden çıkarılabilecek olası sonuçlar.

1/ Bu vakanın yukarıda söz edilen Birecik Ermenileri hakkındaki vakayla dikkate değer bir benzerlik taşıdığı açıktır. İlginç olan, sonuçların farklılığıdır. Birecik Ermenileri vakasında, çözüm, onları yörelerinden uzaklaştırmak - yeniden dinlerine dönecekleri söylenmese de, buna kesin gözüyle bakılıyordu- ve onları Müslüman komşularının kimliklerini bilmeyecekleri bir yere yerleştirmek olarak görülüyordu.

2/ Yukarıdaki genelgede, Ermeni muhtedilere tehcir ve ölümden kurtulmaları için din değiştirme seçeneği bile tanınmıyor. Bu durum da Abdülhamid dönemiyle Jön Türk idaresinin Ermeni politikaları arasındaki farkı gösteriyor. Abdülhamid rejimi ihtida yolunu açık bırakma hatta mürted olanları dahi

26 *Osmanlı Belgelerinde Ermeniler* (Bundan sonra OBE) (1915-1920) T.C. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. Yayın no. 14 (Ankara 1994), s. 58 Dahiliye Şifre (DH. ŞFR.) 54/254.

görmemezlikten gelme eğilimindedir. Ittihat ve Terakki rejimi çok daha katı ve acımasızdır.

3/ Ermeniler gerçekten de ihtida etmiş gibi yaparak Ruslara yardım etmekte ve beşinci kol oluşturma tehlikesini gündeme getirebilmektedirler.

Vaka 11

Bab-Ali
Dahiliye Nezareti
Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti
Diyarbekir Vilayeti'ne

Son zamanlarda vilayet dahilindeki Ermeniler ile bila tefrik-i mezheb Hıristiyanlar hakkında katliamlar tertib olunduğu ve ez cümle ahiren Diyarbekir'den sevk olunan eşhas vasıtasıyla Mardin'de mürahhasa ile Ermenilerden ve diğer Hıristiyan ahaliden yedi yüz kişinin geceleri şehirden harice çıkarılarak koyun gibi boğazlatdırıldığı ve şimdiye kadar bu katliamlarda maktul olanların iki bin kişi tahmin olunduğu ve buna seri ve kat'i bir netice verilmezse civar vilayatdaki ahali-i Islamiyenin de kıyam ederek bil-umum Hıristiyanların katletmelerinden korkulduğu istihbar edilmiştir. Ermeniler hakkında ittihaz edilen tedabir-i inzibatiye ve siyasiyenin diğer Hiristiyanlara teşmili kattiyen gayri caiz olduğundan efkar-ı umumiye üzerinde pek fena tesir bırakacak ve bilhassa alel-itlak Hıristiyanların hayatını tehdid edecek bu kabil vekayi'a derhal hitam verilmesi ve hakikat-i halin iş'arı.

Nazır
Fi 29 Haziran sene 1331 (12 Temmuz 1915). [27]

1/ Sanırım, bu belgeden yalnızca bir sonuç çıkarılabilir ve bu da Ermenilerin özel bir uygulamanın hedefi olduklarıdır.

Vaka 12

Buna çok yakın bir tarzda, Niğde Mutasarrıfına yazılan şifreli bir telgrafta şunları okuyoruz:

Bab-ı Ali
Dahiliye Nezareti
Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti
Hususi 5112
Niğde Mutasarrıflığı'na

Ermeni kızlarından ihtida edenlerin sui-i istimale kattiyen meydan verilmemek şartıyla Islâmlara tezvici münasibdir.

Fi 5 Ağustos sene 1331 (18 Ağustos 1915)

27 OBE s. 69, DH.ŞFR nr. 54/406.

Bu belgeden çıkarılabilecek olası sonuçlar nelerdir?

1/ Bu belge cariyeliğe zorlanan Ermeni kızlarının yaygın biçimde zorunlu din değiştirmelerinin bir ifadesidir.

2/ Ermeni kızlar sonuç olarak Müslüman çocuklar doğuracak ve Müslüman nüfus içinde asimile edileceklerdir.

3/ Burada sözü geçen "sui- istimal" maddesi aslında ırza geçmek demektir ve bu dönemde özellikle Anadolu'da yaygındır.[28]

Vaka 13

Resmî olarak seçilen belgelerde işaret edilen noktalardan biri, tehcirin mümkün olduğunca insani koşullarda uygulandığı ve aslında pek çok istisnanın olduğudur. Bu tür muafiyetlerden biri, demiryolunda çalışan Ermenilerdir. 12 Ekim 1915'te, Dahiliye Nazırlığı, telgrafla şu genelgeyi tüm vilayetlere yollar:

> Badezeyn muhtedi gayrı muhtedi bil umum Ermenilerin memur olanlarıyla yedlerinde vesika-i askeriyyeyi hamil olarak bir vazife-i resmiyyeyi ifa etmek içün gidenler müstesna olmak üzere diğer şimendüfer memurin ve müstahdemininin Nezaret'den istizan ve müsaade istihsal edilmeksizin bulundukları mahallerden Dersaadet'e (Istanbul'a) ve mahall-i saireye azimetlerine müsaade olunmaması lüzumunun tekrar icab edenlere suret-i kattiyede ihtarı.
>
> Fi 8 Teşrin-i Evvel 1332 (12 Ekim 1916)
>
> Nazır Talat[29]

Bu belgeden ne çıkarılabilir?

1/ "Muhtedi" "gayri muhtedi" ayrımının ortadan kalktığı ve artık muhtedilerin de Ermeni sayılmakta olduğu anlaşılabilir.

2/ Muhtedilere de güvenilmemektedir. Ancak savaş koşullarında yetişmiş teknisyen sıkıntısı çekilmektedir.

3/ Ermeni devlet görevlilerinin halen istihdam edildiğine göre tehcir "Nazivari" bir ırkçılık adledilemez.

Gene demiryollarında istihdam edilen Ermenilerle ilgili diğer bir vesikada ise şu satırları okuyoruz.

> Bab- Ali
> Dahiliye Nezareti
> Haleb, Adana, Konya, Ankara Vilayetleriyle Eskişehir Izmit Mutasarrıflıklarına.
> Ermenilerden sevkiyatda müstahdem değil iken sevkden istisna etdirilmek mak-

28 OBE s. 5, DH. ŞFR nr. 55/92.

29 OBE s. 152, DH.ŞFR nr. 69/62.

sadıyla birer hizmete alınanların ve elyövm şimendüfer işlerinde bir hizmet-i muayyenesi olmadığı halde müstahdemdir diye alıkonanların vilayet/liva dahilindeki mikdarıyla esamisinin tahkik ve inbası.[30]

Bu belgeden çıkarılabilecek olası sonuçlar nelerdir?

1/ Ermeniler için tehcirden kaçmanın bir yolu kendilerini demiryolu işçisi olarak göstermekti.

2/ Demiryolu işçisi olarak bizzat kendi ırklarından insanların sevkiyatında görevlendirildiler.

3/ İttihat ve Terakki bu yolla Ermeni kurtarma yoluna giden devlet memurlarını tesbit etmek istemektedir.

Vaka 14

Elbette ki, bu satırların yazarı, tam da bu belgeleri seçerek eleştirdiği duruma kendisinin de düştüğü ithamıyla karşılaşabilir. Ancak açıkça belirtmek gerekir ki ciltteki belgelerin çoğu tehcir sırasındaki yolsuzluk ve tacizleri önlemek için alınacak tedbirlerle iligilidir. Aşağıdaki belge de bunlara bir örnektir.

Hüdavendigar, Ankara, Konya, İzmit, Adana, Maraş, Haleb, Zor, Sivas, Kütahya, Karesi, Mamuretülaziz, Diyarbekir, Karahisar-ı Sahib, Erzurum, Kayseri'ye.

Ermenilerin bulundukları mahallerden ihraclarıyla tayin olunan menatıka sevklerinden hükümetce muntazar olan gaye bu unsurun hükümet aleyhine teşebbüsat ve faaliyetde bulunmamalarına ve bir Ermenistan hükümeti teşkiline hakkındaki amal-i milliyelerinin takib edemeyecek bir hale getirilmelerini temin esasına matuf olub, efrad ve eşhas-ı merkumenin imhası olmadığı için sevkiyat esnasında kafilelerin masuniyet-i hayatiye ve muhacirin tahsisatından sarfiyat icrasıyla iaşelerinde aid her türlü tedabirler bil-etraf istikmal ve yerinden çıkarılıp derdest-i sevk bulunanlardan mada kalan Ermenilerin yerlerinden çıkarılmaması ve tebliğ-i sabık vechile asker aileleriyle ihtiyac nisbetinde sanatkar ve Protestan ve Katolik Ermenilerin sevk olunmaması hükümetce sureti kattiyede müstelzemdir. Kafilelere taaruz ve bilhassa gasb ve hiss-i hayvaniyyesine mağlub olan memurin ve jandarma hakkında bile terahi derhal takibat-ı kanuniyeye tevessül olunarak şiddetle tedibleri ve memurinden bu kabil eşhasın hemen azilleriyle divan-ı harblere teslimi ve isimlerinin inbası ve bu kabil vekayiin tekrarından vilayet/livanın mesul tutulacağı beyan olunur.

Nazır.

Fi 16 Ağustos 1331 (29 Ağustos 1915)[31]

Bu yukarıdaki belgeden ne sonuç çıkarılabilir?

1/ Kendi başına ele alındığında, belge aslında, tehcirin çok güç savaş koşulları altında, devlet için tehlikeli olarak görülen Ermenileri uzaklaştırmak amacıyla alınmış bir önlem olduğu ve sevkiyatları sırasında mümkün olan en

30 OBE, s. 128, DH.ŞFR nr. 60/45.

31 OBE, s. 87, DH.ŞFR nr. 55/292.

insani koşulların sağlandığı iddiasını güçlendiren bir belge olarak görünüyor.

2/ Ancak, diğer kaynaklardan gelen kanıtlar bunun karşısına konduğunda, Ermeni kafilelerinin sistemli biçimde yok edilmesine bulaşmış paralel bir örgütün, Osmanlı *Teşkilatı Mahsusa*'sının varlığını biliyoruz.[32] Bu nedenle, görünen o ki, iki ayrı karar verme mekanizması mevcuttur. Biri, yukarıdaki gibi emirleri veren ve kötü niyetli olmayan, resmî düzeyde kaygılarını kağıda geçiren mercilerdir. Diğeri, görünen hedefi tam da yukarıdaki belgede yasaklanan faaliyetleri gerçekleştirmek olan gizli örgüttür.

Sonuç yerine

Günümüz Türkiyesi'nin resmî çizgisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin "%99'u Müslüman" olan bir nüfusa sahip olduğudur.[33] Tarihçilerin temel yanlışı, teleolojiye düşme tehlikesini göze alarak, Türk milliyetçiliğindeki en güçlü (ama tek değil) damarlardan birinin *monizm* olduğu gerçeği üstünde durmakta fayda vardır.[34] Yani, tarihsel koşulların yardımıyla, "İmparatorluk" mozaiği aşama aşama önce Müslüman sonra Türk kimliği mermeriyle değiştirilmiştir. Günümüz Türk sağının "kurucusu" Alpaslan Türkeş'in ölümsüz sözlerinde yansıdığı gibi: "Mozaik mi? Ne mozaiği? Yok öyle bir şey, herkes Türk'tür!"

1889'da yayınlanan bir coğrafya ansiklopedisinde "Anadolu" başlığı altında şu ibare yer almaktadır:

> Anadolu'nun geniş anlamda Türklerin yurdu olduğu ve nüfusunun da çoğunun Müslüman olduğu söylenebilir. Hıristiyanların büyük çoğunluğu dahi etnik olarak Türk'tür [*Hıristiyanların kısm-ı azamı dahi yine Türk cinsine mensubdurlar*]. Söz edilen Anadolu yarımadasında, liman kentlerindeki az sayıdaki Hıristiyan dışında, Müslüman Türkler ve diğer Hıristiyan vatandaşlar arasındaki tek fark dindir. Bu nedenle, bu diğerlerini de 'Hıristiyan Türk' olarak adlandırmak çok doğru olur.[35]

---

32 Teşkilatı Mahsusa hakkında bkz. Akçam: 161-169 İlk başlangıcı sırasında Sadrazam olan Said Halim Paşa, daha sonra yargılanması sırasında böyle bir örgütün varlığından bilgisi olmadığını söyler. Ayrıca bkz. Dadrian: 236-239. Dadrian'ın Teşkilat-ı Mahsusa hakkındaki temel kaynaklarının Türkçe olması da ilginçtir. Özellikle, Cemal Kutay, *Birinci Dünya Savaşında Teşkilatı Mahsusa* (İstanbul, 1962) ve çok iyi bilinen ve saygın, Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler* (Ankara, 1984). Tunaya'nın Teşkilat-ı Mahsusa'nın serbest bırakılan mahkum ve suçlulardan oluştuğunu ve bunun Jön Türklerin lideri Ahmet Rıza'nın çetin muhalefetiyle karşılandığını açık olarak belirtmesine karşın, 1915 olaylarına ilişkin değerlendirmesinin "yüzlerce yıllık iyi ilişkilerin emperyalistler tarafından bozulduğu"nun ötesine geçmemesi ilginçtir. 1984 baskısını kullandım, s. 275-292.

33 Bunun hakkında ne ben ne de herhangi bir demograf meslektaşım sağlam bir temel bulabildi. Profesör Cem Behar ve Ferhunde Özbay ile özel konuşmalardan.

34 Teleoloji: Gaye, asıl sebep fikrini esas alan doktrin. Burada teleolojinin hata olarak ele alınışındaki kasdım, geçmişi bugünün bilinç süzgecinden geçirerek değerlendirme eğilimine matufdur. Monizm: Bircilik. Buradaki monizm kavramını Leibnitz'in her nesnenin bölünmez özü olan "monad"ına gönderme yaparak kullanıyorum.

35 Şemseddin Sami (Fraşeri), *Kamus-u Alam* (Dünya Ansiklopedisi) (İstanbul 1306/1896) "Anadolu", s. 396-397. Şemseddin Sami, çok saygıdeğer bir ansiklopedist ve yayıncıydı. *Kamus-u Alam* halen Osmanlı tarihçilerinin kaynak kitaplarındandır.

Bunun yazarının, daha sonra Şemseddin Sami Fraşeri adıyla bir Arnavut ulusal kahramanı olması da bir başka ironik durumdur.

Bu yazının Türk ya da Ermeni milliyetçiliği hakkında kesin yargılarda bulunmak gibi bir iddiası yoktur. "Soykırım meselesi"ni ve her nasıl adlandırılırsa, bunun tersini, kasten konu dışında tutmaya çalıştım. Amacım, Osmanlı arşiv belgelerinin küçük bir örneğini eleştirel olarak çözümlemek ve tüm tarihçilerin bildiği, ancak bazen görmezden geldiği, aynı belgenin çok çeşitli, hatta bazen karşıt yönlere "çekilebileceği"ne işaret etmekti. Bu nedenle, Dadrian'ın yaptığı gibi, temel bir varsayım olarak, Osmanlı belgelerinin "hileli" olduğunu varsaymak pek anlamlı değildir.[36] Aynı şekilde Osmanlı arşivlerinin mutlak objektif doğruları yansıttığı da yanlıştır. Yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, karşımıza çıkacak olan, önyargılı, taraflı bir konumlanışa destek olacak malzeme her zaman bulunabilir. Arşiv vesikaları da seçilişleri, yorumlanışları, yan yana getirilişleriyle belli bir ustalık ve birikimle istediğinizi söylerler. Arşiv bir "tılsımlı değnek" değildir.

İngilizce'den çeviren EMRE GÜRBÜZ

KAYNAKÇA

Akarlı, Engin (1998) "Particularities of history: A response to Ronald Grigor Suny", *Armenian Forum*, no. 2, s. 53-64.

Akçam, Taner (1999) *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İstanbul 1999.

Behar, Cem (1998) "Qui Compte? Recensements et statistiques démographiques dans l'Empire ottoman du XVIe au XX siecle", *Histoire & Mesure*.

Dadrian, V. (1995) *The History of the Armenian Genocide*, Providence and Oxford.

Dadrian, Vahakn (1998) "The Pitfalls of a 'balanced' analysis", *Armenian Forum*, no. 2, s. 73-130.

Deringil, Selim (1998) *The Well Protected Domains: The Legitimation of Power in the Ottoman Empire* 1876-1909, I.B. Tauris, Londra ve Oxford.

Deringil, Selim (2000) "There is no Compulsion in Religion: Conversion and Apostasy in the Ottoman Empire 1839-1856", *Comparative Studies in Society and History*, Temmuz.

Eldem, Edhem (1999) *The Imperial Ottoman Bank*, İstanbul.

Gökalp, Altan (1980) *Tetes Rouges et bouches Noires. Une Confrerie tribale de l'ouest Anatolien*, Paris.

Hasluck, William (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford.

Hovanissian R. (der.) (1992) *The Armenian Genocide, History Politics and Ethics*, New York.

Kutay, Cemal (1962) *Birinci Dünya Savaşında Teşkilatı Mahsusa*, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Mülhidler ve Zındıklar*, İstanbul.

Ortaylı, İlber (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul.

Shaw, Stanford ve Ezer Kural Shaw (1977) *The History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge.

Suny, Ronald (1998) "Empire and Nation: Armenians Turks and the end of the Ottoman Empire", *Armenian Forum*, no. 2, s. 17-51.

Suny, Ronald Grigor (1993) *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington.

Şemseddin Sami (Fraşeri) (1306/1896) *Kamus-u Alam* (Dünya Ansiklopedisi), İstanbul.

Tunaya, Tarık Zafer (1984) *Türkiye'de Siyasi Partiler*, Ankara.

36 Dadrian: 165, not 45. Şu da kayıtlara geçmeli ki, sık sık Profesör Vahakn Dadrian'ın çalışmasını referans göstermem onu günah keçisi yapmak için değildir. Dadrian ciddi bir araştırmacıdır ve çalışması gıpta edilecek derecede belgelerle desteklenmiştir ve açıktır ki, yıllar süren güç araştırmaların ürünüdür.

Son Osmanlı Meclisi ve Ermeni meselesi: Kasım-Aralık 1918

*Ayhan Aktar**

> "Bu kitapta insaniyetten başka hiç bir şey nazarı dikkate alınmayarak sırf hakikat tasvire çalışılmıştır. İnsanları öldürmek, toprakları kapışmak, beşeriyeti kan ve ateş içine boğmak için gösterilen ihtiraslar nazarımızda külliyen merduddur [topluca reddedilir] ... Bu feci devirde Türklerden ve Ermenilerden elim bir surette hayatlarına nihayet verenler için ruhum mütesaviyen [eşit olarak] muzdariptir."
>
> Ahmet Refik [Altınay]

Yukarıdaki alıntı, ünlü tarihçi Ahmet Refik Bey'in 17 Aralık 1918 ile 13 Ocak 1919 tarihleri arasında *İkdam* gazetesinde yayınladığı ve daha sonra da *İki Komite, İki Kıtâl* başlığı altında kitaplaşan anılarına yazmış olduğu önsözden alınmıştır (Altınay, 1994:8). Kitabın başlığında bahsedilen iki komiteden birincisi 1912 ile 1918 yılları arasında ülkeyi fiilen yöneten ve Ermeni tehcirini uygulayan İttihat ve Terakki Partisi, diğeri ise milliyetçi Ermeni komiteleridir. Bilindiği gibi, Osmanlıca 'kıtâl' terimi ise 'katliam' anlamına gelmektedir.

Ermeni sorunu ile cepheden yüzleşmekten kaçınmayan bu kitabın birinci bölümünde, Ahmet Refik Bey'in Eskişehir'de Askeri Sevk Komisyonunda görevli olarak bulunduğu 1915 yılına ait izlenimleri bulunmaktadır. Bu bölümde, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden toparlanarak mecburi göçe zorlanan Ermenilerin yaşadıkları zulüm ve sefalet anlatılmakta ayrıca bu tehcir kararını alıp hayata geçiren İttihat ve Terakki yönetimi hakkında sert eleştiriler bulunmaktadır. İkinci bölümde ise, Rus ordusunun çekilmesinden sonra Doğu cephesinde Erzurum ve civarındaki yerleşim alanlarına gazeteci olarak giden Ahmet Refik Bey'in izlenimleri yer almaktadır. Yazar, bölgede Ermeni Komitacılarının gerçekleştirdiği katliamı son derece ayrıntılı olarak anlatmaktadır.

1912-1922 yılları arasında Osmanlı topraklarında yaşanmış olan milliyetçi boğazlaşmaya bir mesafe koyarak bakmasını beceren nadir Osmanlı aydınlarından biri olan Ahmet Refik Bey kitabının önsözünü şöyle bağlamaktadır: "yüz sene sonra gelecek bir müverrih [tarihçi] için bu ufak kitap, hakikati bütün feciâlarıyla gösterecek bir vesika olacaktır" (*age.*). Gerçekten de yayınlanmasından yaklaşık 82 yıl sonra Ahmet Refik Bey'in kitabı, Ermeni meselesi

(*) Marmara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

hakkında bir Osmanlı aydınının birinci elden izlenimlerini vermesi açısından halen önemini korumaktadır.

* * *

Bu yazının konusu, 1918 yılının son iki ayında Osmanlı meclisinde Ermeni meselesi ile ilgili tartışmaların özetlenmesi ve bazı temaların ayrıntılı olarak ele alınmasıdır. Günümüzde tekrar tekrar ortaya sürülen bazı görüşlerin ilk olarak Osmanlı meclisinde dile getirildiğini göreceğiz. Ayrıca mütareke döneminin ve İstanbul'un işgal altında olmasının yaratmış olduğu bazı özel koşulların Osmanlı meclisinde yapılan bu tartışmaları nasıl etkilediğini anlatmaya çalışacağız.[1]

I. İstanbul'un işgali ve siyasal çalkantılar

8 Ekim 1918 tarihinde Talat Paşa kabinesinin istifasından ve daha sonra kurulan Ahmet İzzet Paşa kabinesinin 30 Ekim 1918 tarihinde İngilizlerle Mondros Mütarekesini imzalamasından sonra Osmanlı başkentinde bir siyasal dalgalanma yaşanmıştı. Mondros Mütarekesinin imzalanmasından sonra ülkenin işgal edileceğinin anlaşılması üzerine ve İttihat Terakki üst yönetiminin bir Alman denizaltısı ile 1-2 Kasım 1918 gecesi ülkeyi terk etmesinden sonra Osmanlı başkentindeki siyasi hava tam anlamıyla karışmıştı.[2]

İlk olarak, 1912-1918 yılları arasında sesini pek çıkarma imkânı bulamayan siyasal muhalefet eleştiri dozunu artırmış ve günlük gazetelerde ve mecliste, savaşın getirdiği yıkıntılardan İttihat ve Terakki yönetiminin sorumlu olduğu dile getirilmişti. İkinci olarak, 1919 yılı içinde toplanacak olan Paris barış konferansına katılmak ve galip devletler nezdinde Osmanlıların hukukunun savunulması sürecinde ülkeyi savaşa sokan siyasi kadrolardan hesap sorulması gündeme gelmişti.

1914 yılından beri savaşın olumsuz gidişatı ile ilgili olarak bütün yayınlara yasak koymuş olan İttihat ve Terakki hükümeti aslında daha 1918 yılının Haziran ayından itibaren siyasi sansürü kaldırmış, fakat cephelerdeki durumun Osmanlıların aleyhine döndüğünü halktan saklamak amacıyla askerî sansürün devamına karar vermişti. Özellikle Kasım ayının ilk haftasında, İttihat ve Terakki'nin üst düzey yöneticilerinin ülkeyi terk etmesinden sonra, İstanbul basını üzerindeki fiilî siyasal baskılar ortadan kalkmış ve gazetelerde 1912-1918 arasında yaşanan yıkım, yenilgi ve sefaletin muhasebesi yapılmaya başlanmıştı. Kısacası, Osmanlı başkenti girilen iktidar boşluğu içinde yeniden siyasal muhalefeti ve özeleştiriyi yaşıyordu.

---

1 Ermeni kırımı ile ilgili en ayrıntılı yeni bir çalışma için bkz. Akçam, 1999.

2 Alman denizaltısı ile kaçan İttihat ve Terakki yöneticileri şunlardır: Enver Paşa, Talat Paşa, Cemal Paşa, eski polis müdürü Bedri, Dr. Nazım, Dr. Bahaettin Şakir, Cemal Azmi. Bu kişiler daha sonra Ermeni tehcirinden birinci derecede sorumlu tutulacaktır. Bkz. Akşin, 1980: 311.

1918 yılının yaz aylarından itibaren önce sansürün yumuşaması ve daha sonra da tamamen kalkması sonucunda, yeni gazete ve dergiler birer birer yayın hayatına katıldı:

> Eylül 1918'de yeni gazeteler çıkmaya başladı. Yunus Nadi'nin YENİGÜN'ü ile Necmeddin Sadık'ın AKŞAM'ı ilk önce belirdi. Bunlar İttihatçıydılar. Ekim [1918]'de Muhalifler belirdi. Süleyman Nazif ile Cenap Şahabettin'in HADİSAT'ı ile Mevlanzade Rıfat'ın İNKİLAB-I BEŞER'i (Kapatılınca ismini SERBESTİ'ye çevirdi) çıktı. SABAH'ın başyazılarını Ali Kemal yazmaya başladı. Kasım'da Abdullah Cevdet'in İÇTİHAD'ı Fethi [Okyar] Bey'in (Sonradan Mustafa Kemal'in de katkıda bulunacağı) MİNBER'i, Sait Molla'nın YENİ İSTANBUL'u, Soysallıoğlu İsmail Suphi'nin SÖZ'ü, Ali Suat'ın İSLAM'ı, Refii Cevat [Ulunay]'ın ALEMDAR'ı kafileye katıldı. Ayrıca Fransa, İngiltere ve ABD'nin sözcülüğünü yapan dört yayınla Rum, Ermeni, Yahudi cemaatlerinin sözcülüğünü üstlenen 18 gazete ortaya çıktı (Kologlu, 2000: 60).

30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Mütarekesinden sonraki hafta içinde yapılan son kongresinde İttihat ve Terakki Partisi kendisini feshetti. Daha sonra yerine kurulan Teceddüt Fırkası Fethi [Okyar] Bey'in başkanlığında siyasal hayata katıldı, böylece Osmanlı Meclisi Mebusanında bulunan ve önceden İttihat Terakki mensubu olan mebuslar yeni kurulan partinin mebusları oldular. Bu tarihtan sonraki iki ay içinde bir siyasal katılım patlaması yaşanmış ve İstanbul'da yaklaşık yirmi adet siyasi parti ve siyasi cemiyet kurulmuştur:

> Sulh ve Selameti Osmaniye Fırkası, Vilson Prensipleri Cemiyeti, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Osmanlı Mesai Fırkası, Nigehban Cemiyeti Askeriyesi, Trabzon ve Havalisi Ademi Merkeziyet Cemiyeti, Osmanlı Çiftçiler Derneği, Teâli-i İslam Cemiyeti, Türkiye Sosyalist Fırkası, Vahdeti Milliye Cemiyeti, Türkiye'de Arnavut Teavün Cemiyeti, Laz Tekamülü Milli Cemiyeti, Milli Ahrar Fırkası, İngiliz Muhibleri Cemiyeti, Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası, Türk Teali Cemiyeti, Osmanlı Musevileri İntihap Cemiyeti, Osmanlı İlâyı Vatan Cemiyeti, Milli Türk Fırkası, Türk-Fransız Muhipleri Cemiyeti (*age.*: 70).

Kurulan yeni siyasi partilerin ve cemiyetlerin yayın organı gibi faaliyet gösteren gazete ve dergilerin yanı sıra daha bağımsız bir tavır sergilemeye çalışan yayın organları da vardı.

Bu dönemde Osmanlı başkentinde yaşanan önemli bir gerginlik kaynağı, Mondros Mütarekesinin 7. maddesine göre İstanbul'un fiilen işgal edilmiş olmasıdır. İtilaf Devletlerinin işgal kuvvetleri şehrin yönetimine doğrudan el koymamış, Osmanlı kamu bürokrasisinin göreve devam etmesini istemiştir. Osmanlı Meclisi Mebusanı'nın da açık kalmasını ve toplantılarına devam etmesini bu çerçevede ele almak gerekir. Ancak 21 Aralık 1918 günü Sultan Mehmet Vahdettin'in emri ile meclis feshedilmiş ve seçimlerin yenilenmesine karar verilmiştir. Seçimlerin yenilenmesi bir süre ertelenmiş ve nihayet yeni seçilen

mebuslarla 12 Ocak 1920 günü toplanan Osmanlı Meclisi Mebusanında Milli Mücadele yanlısı grubun ağırlığını koyması işgal kuvvetlerinin tepkisini çekmiştir. İşgal kuvvetleri 16 Mart 1920 tarihinde Osmanlı Meclisini basarak meclisin hukuki varlığına son vermişler ve mebuslardan çoğunu Malta'ya sürgüne yollamışlardır. Bu tarihten itibaren şehir hukuken (*de jure*) de işgal edilmiş ve bundan sonra İstanbul'un yönetiminde son sözü söyleyenler işgal kuvvetleri ve onların emrinde çalışan meclis desteğinden yoksun hükümetler olmuştur (Criss, 1993: 14).

Tekrar 1918 yılının Kasım ayına geri dönersek, 12 Kasım günü bir Fransız tugayının törenle şehri işgal etmesi ve özellikle işgal kuvvetleri komutanı Fransız generalinin beyaz bir at sırtında bugünkü İstiklal caddesinden geçişi ile birlikte İstanbul'un Müslüman Türk kökenli halkı savaşın artık tam anlamıyla kaybedilmiş olduğunu görmüştü. Ayrıca İstanbul'un işgali sırasında şehirdeki gayri Müslim azınlıkların işgal kuvvetleri lehine yaptıkları tezahürat da direniş ruhunun ortaya çıkışında hızlandırıcı bir etki yaratmıştır. Ertesi gün, yani 13 Kasım 1918 günü, galip devletlerin 61 parçalık donanması limana demir atmış ve İstanbul'un iki yakası arasındaki deniz ulaşımının bir süre durmasına neden olmuştur. Bu günlerde, Suriye'deki Yıldırım Orduları Komutanı ve 7. Ordu Komutanlığını üstlenmiş olan Mustafa Kemal Paşa, Filistin Cephesinde yaşanan bozgun ve Musul'un İngiliz kuvvetleri tarafından işgali nedeni ile görevinden ayrılmış ve Adana'dan İstanbul'a doğru yola çıkmıştır. İşin ilginç yanı, Mustafa Kemal Paşa da 13 Kasım 1918 günü Haydarpaşa garında trenden iner. Mustafa Kemal Paşa'nın karşıya geçebilmek için uzun süre beklemek zorunda kaldığını ve limandaki zırhlılara bakarak "geldikleri gibi giderler!" dediğini biliyoruz (Koloğlu, 2000: 325).

Yaklaşık bir ay içinde yaşanan bu hızlı değişikliklerin İstanbul'un Müslüman/Türk halkı arasında büyük bir umutsuzluk ve hayal kırıklığı yarattığını tahmin etmek zor değildir. Savaşın başladığı 1914 yılı ile 1918 Kasım ayları arasında cepheden doğru düzgün haber alamayan, İttihat ve Terakki yönetimi tarafından sürekli olarak yanlış bilgilendirilen ve 'nihai zafer' aldatmacaları ile avutulan İstanbul halkı, 8 Ekim 1918 tarihinde son İttihatçı kabinenin istifasından 30 Ekim'de Mondros Mütarekesinin imzalanmasına ve 13 Kasım'da düşman zırhlılarının boğazın girişine demir atmasına kadar geçen yaklaşık bir ay içinde 'tam teslimiyet'i yaşamıştır. 1918 yılının Ekim ve Kasım ayları Osmanlı aydınları ve İstanbul halkı için 'toplumsal travma yaşanan bir dönem" olarak özetlenebilir.

İstanbul'un işgal altında olduğu günlerde ünlü hattat Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey (1873-1946) içinde bulunduğu bozgun havasını aşmak amacıyla eline kalemini alır ve 'Bu da geçer Yâhû' yazısını yazıp dükkânının camekânına asar. Tarikat ehli bakımından bu dünyada yaşanan iyi veya kötü şeylerin geçici olduğunu hatırlatan bu cümle kısa zamanda bir direniş sloganı haline dönüşür

ve kısa zamanda şehrin Müslüman/Türk esnafı tarafından farklı hattatlara yazdırılarak bütün dükkânların camekânlarını süslemeye başlar.[3] Türk romanında mütareke günlerinin iç sıkıntısını ve çaresizlik duygusunu anlatan birçok roman vardır, fakat o günlerin duygusal iklimini en iyi anlatan edebiyat örneklerinden biri de Yahya Kemal'in "1918" başlıklı şiiridir:

Ölenler öldü, kalanlarla muzdarip kaldık
Vatanda hor görülen bir cemaatiz artık
Ölenler en sonu kurtuldular bu dağdağadan
Ve göz kapaklarının arkasında eski Vatan
Bizim diyâr olarak kaldı tâ kıyâmete dek.

Kalanlar ortada genç, ihtiyar, kadın, erkek
Harâb olup yaşıyor tâli'in azâbıyle
Vatanda düşmanı seyretmek ıztırâbıyle.

Vatanda korkulu rü'yâ içindeyiz, gerçek
Fakat bu çok süremez, mutlakaa şafak sökecek.
Ateş ve kanla siler, birgün ordumuz lekeyi
Bu, insan oğluna bir şeyn [kara leke] olan, Mütâreke'yi
(Beyatlı, 2000: 79).

Bu şiirde çizilen atmosfer işgal İstanbul'unun Müslüman/Türk nüfusunun duygu dünyasını tam olarak yansıtmaktadır. Şiirde betimlenen bu dünyanın eziklik, itilmişlik, hınç ve iç acısı olarak özetlenebilecek özelliklerini aynı günlerde Osmanlı meclisinde yapılan tartışmalarda da izlemek mümkündür.

İttihat ve Terakki üst yönetiminin yurt dışına kaçmasından ve İstanbul'un İtilaf Devletleri tarafından işgalinden sonra, galip devletlerin muhakkak Ermeni kıyımının hesabını sormak üzere harekete geçecekleri ve Ermeni tehcirine katılmış olanlara karşı bir cezalandırma eylemine baş vuracakları tahmin ediliyordu. Bu noktada Osmanlı seçkinleri arasında sayılabilecek kişilerin ve bazı kurumların temsilcilerinin Ermeni tehcirine bulaşmamış olduklarını dile getirmek için çaba gösterdiklerini basından izlemek mümkündür. Mütareke ve işgal günlerinin havası içinde herkes kendisinin veya sözcüsü olduğu kurumların Ermeni kıyımına katılmadığını vurgulamak için aşırı gayret göstermektedir.

Refik Halid Karay'ın mütareke yılları ile ilgili anılarında Damat Ferit Paşa'nın sadrazamlığı sırasında -ki 1919 yılının kış ayları olmalıdır- Mekteb-i Sultani'de (bugünkü Galatasaray Lisesinde) Sadrazam'ın verdiği bir yemek daveti anlatıl-

3 Bu anektodu yıllar önce bana anlatan ve yaptırmış olduğu İsmail Hakkı Bey imzalı 'Bu da geçer Yâhû' tıpkı basımını hediye etme inceliğini gösteren Mehmet Şevket Eygi'ye bu vesile ile tekrar teşekkürlerimi sunarım. 1922 yılında Refet Bele kuvvetlerinin İstanbul'a girmesinden ve işgalin sona ermesinden sonra, İsmail Hakkı [Altunbezer] Bey'in mutluluk ve sevincini ifade etmek için bulduğu yöntem de çok ilginçtir. Bu sefer de 'Gel keyfim, gel!' yazısını yazıp dükkânının camekânına asar!

maktadır. Dönemin Avrupalı devlet adamlarının okullarda yaptıkları konuşma ve davetleri taklid etmek isteyen Sadrazam Damat Ferit Paşa bu yemeğe işgal kuvvetleri komutanlarının yanı sıra yabancı gazetecileri de davet etmiştir. Yemekten önce Sadrazam Damat Ferit Paşa ve daha sonra da Maarif Nazırı Ali Kemal Bey birer konuşma yaparlar. Daha sonra Galatasaray Lisesi mezunlarından Ragıp Bey'in konuşmasını Refik Halid Karay anılarında şöyle özetlemektedir:

> Düyunu Umumiye müdürlerinden ve mektebin eski talebesinden Ragıp Bey Fransızca güzel bir hitabe yaptı; içinde bir cümle vardı ki hem doğru ve hem de mektep için pek kıymetliydi: 'Efendiler, diyordu, Umumi Harbin; tehcir ve taktil [toplu öldürme] mesulleri [sorumluları] arasında Mektebi Sultani'nin [Galatasaray Lisesi'nin] yetiştirdiği bir fert yoktur, burası hür ve faziletli insanların menşeidir [kaynağıdır] (Karay, 1992: 137).

Bir yandan Osmanlı aydınları bireysel düzeyde kendilerini Ermeni tehciri ile ilişkilendirecek bir yakıştırmaya baştan karşı çıkmaya çalışırken, diğer yandan da Ermenilere yapılan baskı ve zulümlerin iktidardaki küçük bir azınlığın eseri olduğunu ve tüm Osmanlıları bu nedenle suçlamanın yanlış olduğunu vurgulamaya çalışıyorlardı. Örneğin, 11 ile 14 Aralık 1918 günleri yayınlanan *Sabah* ve Yunus Nadi'nin yayınladığı *Yenigün* gazetesi arasında çıkan tartışmada, *Sabah* gazetesi Ermeni tehcirine karışanlarla ilgili olarak şu soruyu soruyordu: "Suçluları bulmayalım da düşmanlarımızın istediği gibi hepimiz mi lekelenelim?" (Koloğlu: 91). Aynı gazetede, Mondros Mütarekesinin imzalanmasından hemen sonra yayınlanan "Türklerin günahı nedir?" başlıklı yazıda İttihatçıların şiddetle cezalandırılmaları isteniyordu:

> Sorumlular cezalarını görsünler, hem de şiddetle görsünler, bu mülkü bu hâle koyarak Avrupa'da bize de bütün insanlığa da havsalaya sığmaz fenalıkları edenler en büyüğünden küçüğüne kadar ceza sillesine uğrasınlar, müstahakdırlar (*age.*: 159).

II. Abdülhamid'e karşı yıllarca yurt dışında muhalefet etmiş olan Abdullah Cevdet Bey, 12 Aralık 1918 günü kendi yayınladığı *İçtihad* gazetesinde savaş suçlularını cezalandırmadan Türkiye'nin barış masasında bir hak elde edemeyeceğini ve Türkiye'nin galip devletlerle anlaşma masasına oturmadan önce savaş suçlularını cezalandırmasının şart olduğunu belirtiyordu:

> Türkiye halkı bu harbe girmeyi istemedi, Türkiye halkı Ermeni kıtalini yapmadı. Türkiye halkı Suriye'nin ayan ve eşrafını asmadı. Kabul ettim, fakat bu cinayetleri kim yaptı? Yapanlar nerede, ne oldu? Mazlum Türkiye, seni öldürenleri kucağında tuttukça ve onları nefret ve istikrah [iğrenme] ile atmaksızın sulh masasının başına kendini 'Cemiyeti Akvam' azasından ad ederek gidemeyeceksin. Süratle kat ettiğin bu ağır davranma ve tereddüt yolunun varacağı nokta tarihin girdabıdır. Sen ey Türkiye! Sen nereye gidiyorsun?" (*age.*: 245).

İstanbul basınında ortaya çıkan bu suçlama ve suçlu arama havası 1918 yılının Aralık ayında artık öyle bir noktaya gelmişti ki basında herkes eski defterleri karıştırıyor, nazırlar hakkında olur olmaz iddialar ileri sürülerek haklarında başyazılar yazılıyordu. Yenilgi, bozgun ve işgal havasının yaratmış olduğu şaşkınlık duygusu içinde herkes birbirini karalamakla meşguldü. Ayrıca işgal kuvvetleri de askerî haberlerin kendileri ile ilgili kısımları için sansür istiyorlardı. Çünkü İngiliz ve Fransız askerlerinin işgal ettiği her vatan toprağı hakkında basında çıkan haberler halk arasındaki üzüntü ve sıkıntıyı daha da artırıyordu. Nihayet, Matbuat Umum Müdürlüğü 2 Aralık 1918 günü yayınladığı resmî bildiri ile basın yayın organlarının "son zamanlarda ardı arkası kesilmeyen heyecan verici yayınlarının memleketin yüksek çıkarları ile uyuşmaz bir dereceye varmış olduğunu" belirterek sansür heyetinin tekrar göreve başladığını duyurmuştu. Artık bu tarihten sonra gazetelerin sansür heyetinin hışmına uğrayan yazılarının bulunduğu sütunlar boş bırakılarak yayınlanacaktı. Osmanlı basını için 1908 öncesindeki II. Abdülhamid rejiminin baskı dolu günlerini andıran bir durum tekrar söz konusu olmuştu. Sansür rejimi Refet Paşa yönetimindeki kuvvetlerin 6 Ekim 1922 tarihinde İstanbul'a girmesine ve işgalin fiilen sona ermesine kadar varlığını sürdürecekti. Birinci Dünya Savaşı yıllarında cephede olup bitenler hakkında pek doğru haber alamayan İstanbul halkı, 1919-1922 yılları arasında da Milli Mücadelenin gidişatı hakkında da son derece bölük pörçük bilgilerle yetinmek durumunda kalacaktı.

II. Mecliste tartışma: Biz bu savaşa neden girdik?

Osmanlı meclisindeki Ermeni meselesi ile ilgili tartışmalar İttihat ve Terakki hükümetlerinden hesap sorulması amacıyla verilen önergelerle başlamıştır. 4 Kasım 1918 tarihinde Meclis-i Mebusan Fındıklı'daki binasında toplandığında, Bağdat - Divaniye Mebusu Fuat Bey'in 28 Ekim 1918 günü verdiği önerge ile ilk suçlu arama çalışmaları başlar. Bu önergede Sait Halim Paşa ve Talat Paşa kabinelerinin Yüce Divan'a sevk edilmeleri isteniyordu.[4] On maddelik önergede Sait Halim Paşa ve Talat Paşa kabinelerinin ülkeyi yıkıma götüren icraatları şöyle sıralanıyordu: Birinci Dünya Savaşına sebepsiz ve vakitsiz girilmesi, savaş ilanının sebepleri ve gidişatı hakkında meclise yalan beyanlarda bulunulması, savaş ilanından önce İtilaf devletleri tarafından yapılan önerilerin geri çevrilmesi ve Almanya'dan belli güvenceler almaksızın savaşa sürüklenilmesi, savaş esnasında sırf şahsi nedenlerle ve savaş ilminin kabul edemeyeceği çılgınca hareketlerle milletin hayat gücünün israf edilmesi, genel hukuk kurallarına ve Kanunu Esasinin ruhuna aykırı 'muvakkat kanunlarla' memleketin bir fecaat

4 Aynı celsede Fuat Bey'in önergesi kabul edilmiş ve araştırma-soruşturma komisyonu olarak çalışacak beşinci şube tayin edilmiştir. Bu soruşturmanın ve daha sonra yapılan yargılamanın zabıtları için bkz. Kocahanoğlu (der), 1998.

sahnesine dönüştürülmesi, savaşın gidişatının milletten saklanması, savaş yılları esnasında İtilaf devletleri tarafından yapılan münferid sulh tekliflerinin reddedilmesi ve böylece şimdiki meş'um sonuca yol açılması, savaş yıllarında karaborsa ve ihtikar yollarının açık tutularak bazı kesimlerin zenginleşmesinin sağlanması ve ülkenin iktisadi hayatının batırılması, hiçbir kanuna dayanmadan sansür uygulayarak basın özgürlüğünün kısıtlanması. Ancak bu önergenin 10. Maddesi doğrudan Ermeni tehcirine ve bu tehciri gerçekleştiren Teşkilat-ı Mahsusa'ya gönderme yaparak İttihat ve Terakki hükümetlerinin bu konudaki icraatını şöyle özetliyordu:

> 10. Dahili memlekette bir hercümerci idarî [idari karmaşa] vücuda getirerek ve hürriyet-i can ve mal ve ırza musallat bir takım çetelere müzaheret ederek [kolaylık göstererek] ika eyledikleri fecaiye [gerçekleştirdikleri facialara] iştirak eylemesi.[5]

Aynı oturumda Aydın Mebusu Emanuel Emanuelidi, İzmir Mebusu Vangel ve Çatalca Mebusu Tokinidis Efendilerden daha daha net ve somut iddialarla dolu yazılı bir soru önergesi geldi. Bu önergede eski İttihat ve Terakki hükümetlerinin icraatı hakkında yeni hükümetin yaklaşımı veya bu konularda hangi tedbirleri almayı planladığı soruluyordu. İttihat ve Terakki yöneticilerinin 'icraat-ı hükümet'i olarak sekiz maddede özetlenen cürümleri şunlardı:

> 1. Ermeni milletine mensup olmaktan başka hiçbir cürümleri [suçları] bulunmayan bir milyon nüfus, kadınlar ve çocuklar ile istisna edilmeyerek katil ve itlaf edilmiştir.
>
> 2. Laakal [en az] kırk asırdan beri memlekette medeniyetin âmili hakikisi olan Rum unsurlarından ikiyüz elli bin nüfus hududu Osmaniden tard edilerek [dışarı atılarak] malları müsadere edilmiştir.
>
> 3. Badelharb [savaştan önce] beş yüz elli bin Rum nüfus daha Karadeniz, Çanakkale, Marmara ve Adalar denizleri sevahil ve havalisinde ve sair mahallerde katl ve imha edilmiş ve malları da zabt ve gasp edilmiştir.
>
> 4. Memlekette anasırı gayri müslime icrayı ticaretten men edilmiş ve ticaret yalnız erbabı nüfuzun [nüfuz sahiplerinin] yeddi inhisarına [tekeline] terkedilmiş olmakla bu yüzden bütün efradı millet adeta soyulmuştur.
>
> 5. Mebusandan Zöhrap ve Varteks Efendiler ifna [yok] edilmiştir.
>
> 6. Arap kavmi necibine [asil Arap kavmine] karşı reva görülen sui muamelat şimdiki felaketlerin başlıca sebeplerini teşkil etmiştir.
>
> 7. Seferberlik vesilesi ile teşkil edilen amele taburu efradından iki yüz elli bir kişinin açlık ve mahrumiyetten müteessiren telef olmalarına sebebiyet verilmiştir.
>
> 8. Harbi Umumiyeye bila sebep [sebepsiz] girilmiş ve bu şerefi meşuma nailiyet için Bulgarlara memleketin bir cüzü de terk edilmiştir.
>
> Failler hakkında Hükümeti Cedidenin malumatı neden ibarettir, işin mahiyeti hakkında ne tasavvur etmektedir ve ittihaz edebileceği tedabire ne vakit mübaşeret eyleyecektir? Bu noktaları Hükümeti Cedideden sual ederiz (*age.*: 109).

5 *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi.* Devre 3, İçtima senesi 5, Cilt 1, 1992, TBMM Basımevi, Ankara, s. 103.

Soru önergesinde ilk kez Ermeni tehciri ve genel olarak İttihat ve Terakki'nin azınlık karşıtı politikaları bu kadar açık bir biçimde meclis kürsüsünde dile getiriliyordu. Aydın Mebusu Emanuel Emanuelidi, Çatalca Mebusu Tokinidis ve İzmir Mebusu Vangel Efendilerin verdikleri bu soru önergesinin esas hedefi, 8 Ekim 1918 tarihinde istifa eden Talat Paşa kabinesinin yerine 14 Ekim 1918 tarihinde kurulmuş olan ve İttihat ve Terakki'nin "artçı kabinesi" olarak algılanan Ahmet İzzet Paşa kabinesini bu konuda tavır almaya zorlamaktı.[6] Ayrıca, Osmanlı Meclisi Mebusanında bulunan azınlık mebuslarının hedefi, iki gün önce İttihat ve Terakki üst yönetiminin ülkeden kaçmış olması olayını da kullanarak, bu önerge ile yeni hükümeti köşeye sıkıştırmak ve Ermeni tehcirine karışanların cezalandırılması konusunda hızlı hareket edilmesini sağlamaktı.

Kurulduktan kısa bir süre sonra Mondros Mütarekesini imzalamış ve içinde İttihat ve Terakki mensuplarını barındıran bir hükümetin Ermeni meselesi hakkında zaten pek de sert ve kararlı davranması beklenemezdi.[7] Nitekim verdiği soru önergesi hakkında söz alan Aydın Mebusu Emanuel Emanuelidi Efendi esas amacının yeni hükümetin bu konuda ne düşündüğünü anlamak olduğunu şu sözleri ile ortaya koyuyordu:

> "Bendenizin maksadı Hükümeti Cedidenin [yeni hükümetin] şu nokta hakkında programının neden ibaret olduğunu bilmektir. Şimdiye kadar mevzu olan kavanin [kanunlar], teşkilat şu felakete mani olamamıştır. Bu babda şimdiye kadar takip edilen izharı [hazırlıklar] iflas etmiştir. [Yeni] hükümetin acaba bu nokta hakkında bir siyaseti dahiliyesi [iç siyaseti] var mıdır?"[8]

Doğallıkla bu sorunun tek ve kısa bir cevabı olamazdı. Ayrıca Osmanlı meclisinde bulunan mebuslar 1914 yılında yapılmış olan son seçimden beri görevdeydiler. Birinci Dünya Savaşı yıllarında İttihat ve Terakki'nin üyesi olarak eski hükümetlerin bütün icraatına ses çıkaramamış olan ve aralarında bizzat Ermeni tehcirine karışmış olan kişiler de bulunuyordu. Ayrıca Yemen, Kudüs, Medine, Bağdat, Basra, Beyrut, Şam gibi son seçimlerin yapıldığı 1914 yılında Osmanlı egemenliğinde olan fakat bu tartışmaların yapıldığı günlerde artık İngiliz işgali altında bulunan bölgelerin mebusları da vardı. Bu siyasi heyete dayanarak yürütme erkini kullanmak durumunda olan yeni hükümetin de yukarıda sıralanmış olan sorulara tatmin edici bir cevap vermesi ve Ermeni kıyımına katılanları cezalandırması siyaseten pek mümkün değildi.

---

6 Ahmet İzzet Paşa kabinesinin kuruluşu ve Sultan Vahdettin'in bu kabineye yaklaşımı için bkz. Akşin, 1976: 27-34.

7 Ahmet İzzet Paşa kabinesinde İttihat ve Terakki'nin çekirdek kadrosundan birçok bakan bulunmaktadır: Cavit Bey (Maliye), Eski Şeyhülislam Hayri [Ürgüplü] Efendi (Adliye), Fethi [Okyar] Bey (Dahiliye), Rauf [Orbay] Bey (Bahriye) gibi.

8 *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi.* Devre 3, İçtima senesi 5, Cilt 1, 1992, TBMM Basımevi, Ankara, s. 110.

III. Türkler de mağdur oldu!

Aydın Mebusu Emanuel Emanuelidi Efendi'nin soru önergesine cevap vermek üzere söz alan Dahiliye Nâzırı ve İttihat Terakki Partisinin yerine kurulan Teceddüt Partisi başkanı Fethi [Okyar] Bey azınlıkların yaşadığı felaketlerden Türk unsurun payına da önemli şeyler düştüğünü belirterek söze başladı:

> "bilirsiniz efendiler, yaşadığımız dört sene zarfında bu memleketin havasından gayet fena gayet muzir bir takım cereyanlar geçmiş ve memleketin altını üstüne getirmiştir. Bundan dolayı Rum unsuru, Ermeni unsuru, Arap unsuru ne kadar mutazarrır olmuş [zarar görmüş] ise, sizi temin ederim ki Türk unsuru da aynı veçhile ve belki de daha fazla derecede mutazarrır olmuştur. Arzu ederdim ki Emanuelidi Efendi Hazretleri bu anasır meyanında, belki hepsinden ziyade, mutazarrır ve mağdur olan Türk unsurunu da ithal etmiş olsunlar." (*age.*)

Böylece yaşanan felaketlerin genel bir özellik arzettiğini ve Müslüman/Türk unsurun da son yıllarda çok zulüm gördüğünü ve yıprandığını anlatan Dahiliye Nâzırı Fethi Bey, hükümetin gayesini şöyle özetliyordu:

> "... Hükümetin ittihaz edeceği tarik [tercih edeceği yol] birdir: O da bilcümle anasıra bila tefriki cins ve mezhep [bütün unsurlara cins ve mezhep ayrımı yapmaksızın], hürriyet ve müsavatı kamile [mükemmel eşitlik] bahş etmek ... Bundan mada [bunun dışında] şimdiye kadar yapılmış olan haksızlıkların Hükümetin vasaiti mevcudesi nispetinde [eldeki imkânlar ölçüsünde] tamiri, tağrib edilmiş olanların [gurbete yollanmış olanların] yerlerine iadesi, bunların hasaratı maddiyesinin [maddi hasarlarının] mümkün olduğu kadar tazmini, Hükümetin cümle-ı maksadındandır. Ve bunun için icraata başlanmıştır. Fakat badema [bundan sonra] bu gibi ahvalin tekerrür etmemesi, bu gibi ahvale kimsenin cesaret edememesi, bu gibi hareketlere cüret eden memurin ve sair efradı ahaliden olanların takibi de cümlei vazaifimizden [toplu görevlerimizden] bulunmuştur." (*age.*)

Dahiliye Nâzırı Fethi Bey'in cevabı üzerine tekrar söz alan Emanuelidi Efendi bir Osmanlı mebusu olarak çeşitli azınlık grupları ile ilgili olarak söz söyleme hakkının bulunduğunu hatırlattıktan sonra Fethi Bey'e şu cevabı veriyordu:

> "Buyurdular ki Türk unsuru da pek çok mağdur olmuştur ve bundan dolayı bendenizin beyanatta bulunmamı arzu ettiklerini söylediler. Bendeniz Rum unsurunun mağduriyetinden ne kadar müteessir olur isem Türk unsurunun mağduriyetinden de aynı surette müteessir olurum. Türk unsurunu zikr etmemekliğimin sebebi: Çünkü elyevm [bugün] hâkimiyet, Türk unsuru namına icra edilmektedir. ('inşallah daima' sadaları)" (*age.*: 111)

Dönemin Meclis Zabıtları okunduğunda göze çarpan bir konu da şudur: azınlık kökenli mebusların geçmiş hükümetlerin icraatını meclis gündemine taşır-

ken ve bu meclisin içinden çıkmış yeni hükümetleri yapılan zulüm ve yolsuzluklar hakkında siyasal tavır almaya zorlamak için soru önergeleri verirken, İttihat ve Terakki yandaşı olan bazı mebuslar da iç tüzüğün kendilerine verdiği imkânları kullanarak bu konuların tartışılmasını engellemeye çalışmış veya "geçmişte bazı kötü şeyler oldu, bu konuları açmayalım" tavrını sürdürmüşlerdir.

4 Kasım 1918 günkü celsede Kozan Mebusu Matyos Nalbantyan, Halep Mebusu Artin Boşgezenyan, Erzurum Mebusu Medetyan, Sivas Mebusu Dikran Barsamyan, İzmir Mebusu Onnik İhsan ve Maraş Mebusu Agop Efendilerin verdikleri soru önergesi hükümeti bu konuda kesin tavır almaya zorlayan nitelikteydi. Ermeni kökenli mebuslar tarafından verilen bu önerge, İttihat ve Terakki yönetiminin 14 Mayıs 1915 tarihli tehcir kararı ve daha sonra 13 Eylül 1915 tarihinde çıkan Emval-i Metruke (terk edilmiş mal ve mülkler) hakkındaki kararnamelerin yürürlükten kaldırılmasını ve sürülenlerin yerlerine dönmesine izin verilmesini gündeme getiriyordu. Bu önergede tehcir edilen Ermenilerin mallarının yerel eşraf arasında paylaştırılmasını kolaylaştıran yasal düzenlemelerin anayasanın ruhuna tamamen aykırı olduğu belirtiliyordu. Soru önergesinin son kısmı gayet vurucu bir üslupla kaleme alınmıştı. Önergede, çıkarılan kanun ve kararnameler ile "memlekette söndürülen ocakların, tepelenen namus ve muazzezatın [izzet ve şereflerinin] ... ve failleri ile madum [yok olan] bunca tebaai Osmaniyenin [Osmanlı vatandaşlarının] eytam ve eramili hedr [boş yere ölmüş olan yetim ve dulları] ve gasp olunan servet ve mukaddesatları hakkında tecelliyi adalet [adaletin yerine gelmesi] için acaba Hükümetimiz ne düşünmektedir?" sorusu ile hükümetin bu konuda alınmış tedbirleri açıklaması isteniyordu (*age.*: 112).

Önergede imzası bulunan Kozan Mebusu Matyos Nalbantyan Efendi söz alarak, sadece Ermenileri temsilen değil, bu önergeyi "umum milleti Osmaniyye adına" verdiğini dile getiriyordu. Meseleyi her mebusun bildiğini belirten Matyos Nalbantyan Efendi konunun yaygınlığı üzerinde duruyor ve şunları söylüyordu:

> "Bu kanunlara iptinaen yapılan muamelat, tehcir edilen halkın ne gibi ahvale maruz kaldıklarından burada bahsetmeyi fazla görürüm. Ben pek çok arkadaşlarımdan bu teesürlerini göz yaşları ile anlatanları gördüm. Gözleri dolarak bahsedenleri biliyorum. Bunun için [gösterilen] asabiyet 'fanatik'lik gibi şeylere atfedilmesin. İnsaniyet namına vicdanınıza müracaat ediyorum ki, geçen meseleler cümlemizi ağlatmıştır. Bendenizce bu meselede bila tefriki cins ve mezhep [cins ve mezhep ayrımı yapılmaksızın] ocaklar sönmüş, fakat dumanı hâlâ çıkmaktadır. Bu gün bir çok kadınlar şurada burada sürünüyorlar." (*age.*: 113)

Bu soru önergesi hakkında Nalbantyan Efendi'nin yaptığı konuşmadan sonra diğer maddelere geçilmesini teklif eden oturum başkanı Hüseyin Cahit [Yalçın] Bey'in teklifi kabul edilir. Nalbandyan Efendi'nin itirazı üzerine Dahiliye Nazırı

Fethi Bey kürsüye gelir ve hükümetin "tehcir edilmiş olanların mahallerine iadesi"ne çalışacağını, yalnız geri dönenlerin kendilerine bir mesken, bir sıcak çorba bulup bulamayacaklarının belli olmadığını ve bu nedenle işlerin yavaş yavaş halledilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca yapılan zulüm ve haksızlıklara sebep olan memurların bireysel düzeyde şikayet edilmesi gerektiğini hatırlatır.

Yine 4 Kasım 1918 günkü oturumda 13 Eylül 1915 tarihli Ermeni tehciri ve terk edilen malların satımı hakkındaki kararnamenin meclis tarafından red edilmesi Dahiliye Nazırı Fethi Bey tarafından gündeme getirilir. Bu konuda söz alan Halep Mebusu Artin Boşgezenyan Efendi, bu geçici kanun hakkında "Bu, bir bıçaktır, baltadır bir çok zulümler icra eylemiştir. Biz bu bıçağı, baltayı kör etmekle o zulümleri falanları tedavi etmiş olmayız ... Hâlâ bunun üzerinde mazlum kanları bulunuyor ... Yıktığı, yaktığı hanelerin haddi hesabı yoktur ..." demiştir "Ve bunu red etmekle beraber bu kanuna istinaden [dayanarak] memleketi harap edenlerin cezası için bir temennide bulunmalıyız; onu cinayet kastı ile imal etmiş ve istimal eylemiş [kullanmış] olan kimseleri de cezalandırmak" gerektiğini vurgulamıştır.

Bu noktaya kadar tartışma azınlık kökenli mebuslarla hükümet üyeleri arasında cereyan ederken, ilk kez Trabzon Mebusu Mehmet Emin Bey söz alarak daha önceden soru önergeleri konuşulduğu için iç tüzük gereği kendisine söz verilmediğini belirtir. Aynı oturumda, önceden 8 maddelik soru önergesi vermiş olan Aydın Mebusu Emanuel Emanuelidi, önergesinde "sırf Ermeni oldukları için 1,000,000 çocuk ve kadının ve 550,000 Rum'un itlaf edildiğinden ve 250,000 kadar Rum'un tehcir edildiğinden bahsettiğini" hatırlatır. Böylece Ermeni sorunu ile ilgili tartışmaların vazgeçilmez unsuru olan "sayılar meselesi" Osmanlı meclisinde gündeme gelir. Mehmet Emin Bey, Ermeni tehcirine karışanlar araştırılıp cezalandırılmadığı sürece hükümete güvenoyu vermeyeceğini daha önceden belirttiğini hatırlatarak şunları söyler:

> "Bir haksızlığı diğer bir haksızlık ile izale caiz değildir. Ben Emanuelidi Efendiyi burada pek mübalağakâr gördüm ve meselenin esasından da biraz inhiraf etmiş [sapmış] bulunduğunu anladım. Evet Efendim, bizim memurlarımızın bir çok Ermeni çoluk ve çocuklarını kestiklerini ben de söylüyorum. Ve malları da yağma edildi. Fakat bunun bir ibtidası [başlangıcı] var." (*age.*: 115)

Böylece işin başlangıcını göstermek amacıyla 1907 yılında Muş'ta savcı olarak görev yaptığı zamana ait gözlemlerini anlatan Mehmet Emin Bey o dönemde vurulmuş olan bir Ermeni komitacısının üzerinde çıkan evraktan anlaşıldığı üzere Ermenilerin her zaman bölgede nüfus yoğunluklarının yüksek olduğunu ispat etmek amacıyla çaba gösterdiklerini ve Emanuelidi Efendi'nin de bu sayılardan etkilendiğini belirtir. Ayrıca Emanuelidi Efendi'nin bu bağlamda mezalime uğrayan Türklerden neden bahsetmediğini sorar. Bu noktada tartışmalar sertleşmeye başlar. Mehmet Emin Bey'in konuşmasına "meseleyi yeniden deş-

meyelim" gibi müdahaleler olur. Daha sonra Mehmet Emin Bey, Rumların tehcir edildiği iddiasının doğru olduğunu söyler, fakat onların da savaş sırasında Karadeniz kıyılarına yanaşan Rus gemilerinden silah ve mühimmat alarak eşkıyalık yaptıklarını ve "görülen lüzum üzerine" mecburi göçe zorlandıklarını anlatır. Bütün bu yapılanların "esassız" olmadığını hatırlatan Mehmet Emin Bey'in konuşması Artin Efendi'nin "Allah zalimleri kahr eylesin" sözü ve mebuslardan yükselen "Amin" sedaları arasında sona erer.

IV. Mukatele mi, yoksa katliam mı?

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız tartışmaların yapılmasından dört gün sonra, 8 Kasım 1918 günü Ahmet İzzet Paşa kabinesi istifa eder ve yerine Tevfik Paşa kabinesi kurulur. Sultan Vahdettin'in tam desteğini alan bu kabine içinde artık İttihat ve Terakki üyesi olan mebuslar yoktur. Yeni kabinenin kurulması İttihat ve Terakki mensupları arasında bir gerginlik kaynağı olmuş ve basında Hürriyet ve İtilaf Partisi'ne yakın kalemlerin eleştiri dozu artmıştır.

18 Kasım 1918 günü Osmanlı Meclisinde yapılan oturumda yeni kurulan Tevfik Paşa hükümetinin programı tartışılmaktadır. Hariciye Nazırı Mustafa Reşit Paşa tarafından okunan program barış ile ilgili olarak son derece genel bazı temennileri içermekte ve programda Ermeni tehcirine katılanlar ile ilgili olarak somut bir tedbir bulunmamaktadır. Bu oturumda söz alan Halep mebusu Artin Boşgezenyan Efendi barış çabaları hakkında görüşlerini dile getirir. Yakında toplanacak olan Paris Barış Konferansına katılacak olan Osmanlı delegelerinin önüne gelmesi muhtemel olan Ermeni tehciri meselesini gündeme getirir:

> "Yakında galip, mağlup her millet sulh masasının etrafında çevrilecek. Bendeniz diyorum ki: O masanın başına bizim elimiz boş gitmeyelim. Kendimizi müdafaa edecek, hukukumuzu muhafaza eyleyecek bazı istihzarat [hazırlıklar] ile gidelim. Açık söyleyelim: Efendiler, biliyorsunuz ki Türk milleti alemi medeniyyet ve alemi siyaset nazarında bugün bir müttehim [itham edilen] mevkiinde bulunuyor. (Hâşâ sadaları) ... Bugün ortada Osmanlı Tarihinin en matemli ve en kızıl safhasını teşkil eden bir cinayeti azime [büyük cinayet] vardır. Yerleri, gökleri titreten bu cinayeti azime, malumdur ki Ermeni kıtalidir, Ermeni faciasıdır. Türk milletini bundan müttehim tutuyorlar. Fakat asıl müttehim Türk Milleti değil, Türk Hükümeti ve veyahut idarei sabıkasıdır [geçmiş yönetimdir]. (Bravo sadaları) ... Ben diyorum ki: Türk Milletini itham ettikleri o cinayatı azime, idarei sabıka daha doğrusu, idarei çeteviye [çete yönetimi] tarafından icra edilmiştir. Türklerin boynuna atılmış olan bu tohmet zincirinin en dehşetli halkası -ki Ermeni fecayi'dir- merkezde bulunan bir şirzimei kalile [sesi çıkan küçük azınlık] ile, o şirzimei kalilenin Vilayetta bulunan memurları; yani Valiler, mutasarrıflar, Kaymakamlardan, Jandarma Kumandanlarından, Polis Müdürlerinden tut da Jandarma neferine kadar Teşkilatı Mahsusası felan, falanı tarafından yapılmıştır ... Bütün bir milleti bir takım canilerin, mecnunların cürmü [suçu] ile it-

> ham etmek, bilmem amma, çetekâridir [çeteciliktir]. Bir millette böyle bir siyaset takip eden bir cani, beş cani bulunur; diye bütün milleti itham etmek doğru değildir. Bu usulu çeteviyedendir - başka tabir bulamıyorum." (*age.*: 141)

Halep mebusu Artin Boşgezenyan Efendinin İttihat ve Terakki yönetimini çeteye benzeterek yapılanları açıklamaya çalışması ve ayrıca Paris Konferansından önce bütün bu işlere karışanların cezalandırılarak konferans masasına 'eli boş' bir biçimde gitmemeyi önermesi mecliste büyük bir tartışma başlatır. Tartışma esnasında Sivas Mebusu Dikran Barsamyan Efendi de yeni hükümetin bir an önce 'kılıç artığı' olarak adlandırılan Ermeniler için bir şeyler yapmasını ister. Daha sonra Muş Mebusu İlyas Sami Bey söz alarak bütün bu olan bitenlerin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır:

> "Efendiler; bu mesele bir katil mi idi, yoksa bir mukatele [karşılıklı öldürme] mi idi? Bunu huzurunuzda tesbit edeceğim. [Artin Boşgezenyan Efendi] Türkleri tenzih ettiler. Bütün efradı milleti tenzih ettikleri o cinayatı azimeyi, resmi bir ağızla ben de tekrar ile tesbitini rica ediyorum. Bu cinayet mi idi, yoksa mukatele mi idi? Bendeniz bütün vicdanımın sadasıyla bütün bütün beşeriyete hitab ederek diyorum ki, talî mesaili [ikincil meseleleri], fürûatı [dalları budakları], tafsilatı acı, elim, feci olmakla beraber, bunun mebadisini [başlangıcını], zannederim ki kimse parmak basarak kayıt etmedi. Bu ahval mebdeinde [başlangıcında] bir mukatele idi. Efendiler, bunları bilmek Meclis ve Hükümeti hazıraya ve bütün beşeriyyete lâzım ise müsaadenizle bendeniz de bu hakikatleri bütün açıklığı ile şurada arzedeyim. Yani sinirlenmeyin." (*age.*: 157)

İlyas Sami Bey, Ermeni milliyetçi hareketinin gelişimini özetledikten sonra, Birinci Dünya Savaşının başındaki Van isyanına sözü getirerek Van'da Müslüman nüfusun yüzde yetmişinin mahvolduğunu anlatır. İlyas Sami Bey'e göre Ermeni komitelerinin giriştikleri isyan sonucunda, Ermenilerin "hükümeti Osmaniyenin kalb ve canına sapladığı şu silah, kendisi için de nefret ve istikrah ettiğim [tiksindiğim] feci şekilde neticelenmiştir" diyerek ayaklanmaya karşılık olarak Türk tarafının katliamlarla cevap verdiğini belirtir. Kısacası İlyas Sami Bey'e göre, karşılıklı katliam olmuş fakat bunu ilk olarak Ermeniler başlatmışlardır. İlyas Sami Bey ayrıca bu küstahlığa girişen "Müslüman, Ermeni kim olursa olsun, ejder gibi başı kesilecek, ezilecek adamdır, böyle kaydedilsin" diyerek iki taraftan da bu işlere karışanların cezalandırılmasını istemiştir.

İlyas Sami Bey konuşmasında İngiltere'de benzer bir isyan hareketi olsa ve İngiliz hükümetine karşı 'bir unsur ... ihanet etse, [İngiliz hükümetinin] yapacağı şey taş, demir gülleler yağdırarak onu tedip ve imha etmek olurdu" diyerek yapılanların haklılığını savunmuştur. Bu noktada İngiltere'nin örnek verilmesi çok anlamlıdır, çünkü 1916 yılının Paskalya yortusu günlerinde İrlanda bağımsızlık hareketinin başlattığı bir ayaklanma sonucunda Dublin'in yönetimi bir süre isyancıların eline geçmiş ve daha sonra ayaklanma İngiliz kuvvetle-

ri tarafından kanlı bir biçimde bastırılmıştır. Zaten İlyas Sami Bey'in konuşmasının bu bölümünde, meclis sıralarından "İrlanda'da olduğu gibi" sadaları yükselmiştir.

Bu konuşma sonrasında biraz atışmalar olduktan sonra, Kozan Mebusu Matyos Nalbantyan Efendi söz almıştır. İlyas Sami Efendi'nin Ermeni meselesinin Doğu Anadolu'da gerçekleşen bazı olaylar ve karşılıklı katliamlar ile sınırlı olduğu yolundaki beyanlarından hareket ederek, kendisine şu soruyu yöneltmiştir:

> "O zaman İlyas Sami Efendi'ye sorarım: orada bir çete çıksa ve vukuat yapsa [Doğu Anadolu'daki] o civar sekenesi [sakinleri] de bu vukuata iştirak etse ve teferruata müteallik gayri meşru bir takım hareketlerde bulunsa, acaba böyle bir halin vukuu ta memleketin en ücra köşesinde bulunanların, mesela Edirne'de, İzmit'te ve sahilde bulunan üç Ermeniye varıncaya kadar umum Ermenilerin [yerinden] kaldırılıp imha edilmesini, namusunun büsbütün heder edilmesini, emlakinin müsadere ve yağma edilmesini icab ettirir mi? ... böyle bir halin vukuunu hükümetin görmesi ile umum Ermenileri mücrim [suçlu] addederek bunlar hakkında böyle bir karar ittihaz etmesi [alması] ne dereceye kadar doğru idi? Acaba heyecana mı gelmişler? Eşhas [kişiler] ve aşair [kabileler] hiddet ve heyecana gelir, fakat hükümetlerin düsturu hareketleri [hareket ilkesi] daima adl ve itidalle idarei umurdur [adalet ve eşitlik ile işlerin idaresidir]." (*age.*: 161)

Nalbantyan Efendi'nin konuşması hukuksal açıdan suçun bireyselliğinin hatırlatıldığı önemli bir müdahaledir. Konuşmasının sonunda Nalbantyan Efendi, "Benim evladımın cinayetinden dolayı beni hiçbir vakit hükümet asamaz. Kesemez, mahv edemez. Bu kabul olunamaz. Ermeniler buna sebebiyet verdi; demek katiyyen makulattan sayılamaz ve kabul olunamaz ... Bunların müsebbiblerini cezadide edeceğiz, heder olan mallarını iade edeceğiz. Bu günlerde halen vahşilerin elinde duran menkuhalarını [nikahlı eşlerini], kızlarını, mini mini yavrucuklarını alacağız diye bir tezahür göstermeliyiz. Alemi medeniyete karşı hissiyatımızı, insaniyet hislerimizi ve mukaddesata karşı hürmetimizi göstermeliyiz" diyerek siyasi ve ahlaki bir tavrın beklentisi içinde olduğunu açıkça ortaya koyar (*age.*). Tehcir kararının ülke düzeyinde yaygınlığı üzerinde duran Nalbantyan Efendi'nin konuşmasından sonra hükümet programı hakkında güven oylamasına geçilmesi için yeterlilik önergeleri verilmiştir.

11 Aralık 1918 günü yapılan toplantıda, Rum cemaatine mensup olan mebusların Anadolu ve Trakya'da savaş sırasında Rum nüfusun göçe zorlanması ve mallarının yağma edilmesi ile ilgili olarak bir tartışma yapılır. Trabzon Mebusu Yorgo Yuvanidis Efendi ile Edirne Mebusu Mehmet Faik Bey arasında geçen söz düellosu, Birinci Dünya Savaşı yıllarında İttihat ve Terakki hükümetinin Rum nüfusun göçe zorlanması ve Anadolu'nun Türkleştirilmesi yönündeki politikalarının anlaşılması bakımından son derece yararlıdır.

Aynı celsede Meclisi Mebusanda Musul Mebusu olarak bulunan milli şair Mehmet Emin [Yurdakul] ateşli bir konuşma yapar.[9] Ermenilere yapılan kötü muameleyi Türklüğe izafe etmek isteyenlere itiraz eden milli şair, kötü muamele ile ilgili iddiaları Türklerin "milli seciyeleri" adına reddeder. Osmanlı tarihinin derinliklerinden başlayan, Ertuğrul Gazi, Fatih, Yavuz Selim ve Kanuni dönemlerinden örnekler vererek Türklerin her zaman mazlumları koruduğunu hatırlatan Mehmet Emin Bey konuşmasında Türklerin üstün niteliklerini över. Ayrıca, 19. yüzyıl boyunca Türkiye'de ortaya çıkan milliyetçi hareketlerin kendince düzgün bir özetini yapan Mehmet Emin [Yurdakul] Bey, Türklerin de milliyetçilik akımına dahil olmak zorunda kaldıklarını, Türklerin de tarih ve edebiyatlarını öğrendiklerini, fakat Türk milliyetçilerinin sanat, ilim ve toplumsal dayanışma alanlarının dışına çıkmadıklarını belirtir. Diğer mebusların anlattığı zulüm ve kötü muameleyi yapanların kimler olduğunu bilemediğini söyleyen Mehmet Emin [Yurdakul] Bey kötü birkaç şahsın da Türk milletini tarihin derinliklerinden gelen faziletlerinden ayıramayacağını belirtir.

Mehmet Emin [Yurdakul] Beyin konuşması milliyetçi dünya görüşünün derli toplu olarak verilmiş olduğu nadir konuşmalardan biridir. Konuşmada Osmanlı tarihi sanki bir çiçek bahçesi olarak kullanılmış ve değişik mevsimlerde yetişen çiçekler aynı anda açıp açmayacakları ihtimali hiç dikkate alınmadan veya renk uyumuna hiç bakılmadan "Türklüğün doğuştan varolan özellikleri" olarak bir demet halinde sunulmuştur. Her zaman olduğu gibi, konuşmasının sonunda Mehmet Emin Bey de esas mağdur olan kesimin Türkler olduğunu belirterek sözlerini şöyle bağlar:

> "Binanaleyh efendiler, öteki muhterem, mağdur, mazlum vatandaşlarım hakkında arzetmiş olduğum davanın yanına, mazlum Türklerin davasını koyuyorum ve muhterem hükümetimizden bunlar hakkında ne yapmakta olduklarını soruyorum?" (*age.*: 292)

Ertesi gün, yani 12 Aralık 1918 günü yapılan toplantıda, Türklerin de mağduriyetleri ile ilgili iddiaların tekrarlandığı bir noktada Kozan Mebusu Matyos Nalbantyan Efendi tekrar söz alır ve Mehmet Emin Bey'e ve onun gibi düşünenlere cevap verir:

> "[Mehmet Emin Bey], biz mağduruz, Türkler de mağdur diyorlar. Fakat Türklerin mağduriyeti, Milleti hâkime şeklinde bir mağduriyettir ... Bir takım insanlar, [yani] Ermeniler hayvan sürüleri gibi öldürüldü. Elbette Türklerin mağduriyetini kabul ederim. Yalnız, şekil itibarı ile [şekil bakımından] bir ulviyet [yücelik], bir de mezel-

9 Mehmet Emin Bey'in 1897 yılındaki Türk-Yunan Savaşı sırasında yazdığı "Cenge giderken" başlıklı şiiri Türkçülük hareketinin ilk manifestolarından biridir: 'Ben bir Türk'üm; dinim, cinsim uludur. Sinem, özüm ateş ile doludur. İnsan olan vatanının kuludur. Türk evlâdı evde durmaz; giderim!" Bu dizelerin şairi olarak "milli şair" ünvanını alan Mehmet Emin Yurdakul 1869 ile 1944 yılları arasında yaşamıştır.

let [alçaklık] var. Bunu herhalde kabul edelim. Türkler serhatlerde kahramanca öldüler, Ermeniler de mezelletle [alçaklıkla] öldürüldüler." (*age.*: 317)

Burada Matyos Nalbantyan Efendi'nin altını çizmek istediği konu, Türklerin vatan savunması sırasında Çanakkale'de, Sarıkamış'ta, Filistin cephesinde ölmüş olmasının, yani savaş meydanlarında verilen kayıpların Ermeni kıyımında hayatlarını kaybedenlerin durumu ile karşılaştırılmaması gerektiğidir.

V. Ayan Meclisindeki tartışmalar: Sorumlular kim?

21 Kasım 1918 günü toplanan Meclis-i Ayan'da, Jön Türk hareketinin en kıdemli mensubu ve yıllarca II. Abdülhamid'in baskı rejimine karşı Paris'ten muhalefet etmiş olan Ahmet Rıza Bey'in önergesi okunur.[10] Önergede Ahmet Rıza Bey Birinci Dünya Savaşına girilmesi ile ilgili kararının sorumluların bir an önce tahkikat komisyonu kurularak tesbit edilmesini isteyerek ve konunun genel hatları ile tartışılmasından öte somut olarak araştırılmasını ve sorumlularının Yüce Divan'a sevk edilmesini talep etmektedir. Önergede, "tehcir nâmı altında yapılan mezâlimin" araştırılması ve memlekette yaratmış olduğu kötü tesirlerin belirlenerek bu işlere karışanların yargılanması talep edilmektedir. Aynı önergenin son kısmında "bilcümle Osmanlılar hakkında birçok ef'al [fiiller] ve cinayât dahi irtikâb edilmiş ve bilhassa Arap, Ermeni, Rum vatandaşlarıma şimdiye kadar Tarih-i Osmanide emsâli görülmedik mezâlim icra olunmuştur" denilerek bunların Yüce Divan'da araştırılıp, bu işleri gerçekleştiren siyasi ekibin yargılanmasından önce, yapılan mezalimin bireysel suç olarak kabul edilerek savcılık yolu ile kovuşturulması ve sorumluların "pençe-i adâlete teslim edilmeleri" hükümetten istenmektedir.[11]

Aynen Meclis-i Mebusan'da olduğu gibi Ayan Meclisinde de zulüm ve kötü muamele görenler içinde Türklerin de bulunduğu, fakat Ahmet Rıza Bey'in önergesinde Türk unsurundan bahsedilmediği konusu üyelerden Topçu Feriki [Tümgeneral] Rıza Paşa tarafından dile getirilmiş ve "halbuki Türkler de anasır-ı saireden [diğer unsurlardan] daha az zulüm görmemişlerdir. Binanaleyh teklifimde ısrar ediyorum. Takrire [önergeye] 'Türkler' tabiri de de ilave edilmelidir" denmiştir (*age.*: 118). Aynı celsede üyelerden Müşir Osman Paşa önce "zulmedenler kimlerdir?" sorusunu sorarak sözlerine başlamış ve kendi sorusuna şöyle cevap vermiştir:

"Bendeniz itikad ediyorum [inanıyorum] ki, zulmedenler, bizim İttihat ve Terakki komitecileridir. Türk milleti değil, Osmanlı milleti de değil, İttihat komitecileri ile

10 1876 Anayasası'nın 60. maddesine göre, üyeleri doğrudan doğruya Padişah tarafından atanan ve toplam sayısı Meclis-i Mebusan'ın üye tam sayısının üçte birini geçmeyecek şekilde oluşturulan Meclis-i Ayan bir üst meclis işlevini görür. Senato gibi çalışır.

11 *Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi.* Devre 3, İçtima senesi 5, Cilt 1, 1990, TBMM Basımevi, Ankara, s. 117.

diğer milletlerin komitecileri mütekabilen [karşılıklı olarak] milletlere birtakım mezâlim icrâ etmişlerdir." (*age.*)

Ahmet Rıza Bey tekrar söz alarak önergesini anayasa hukuku çerçevesinde gayet net olarak tekrar özetlemiş ve şunları söylemiştir:

"Hulasaten tekrar edeyim ki, ben memlekette cinayâtın faili olarak İttihat ve Terakkiyi veyahut diğer bir unsuru tanımam. Yalnız, Kuvve-i İcrâiyyeyi [yürütme erkini] tanırım. Kuvve-i İcrâiyyede İttihat ve Terakki yoktur. Harpten cinayâttan Hükümet-i İcrâiyye mesuldur. Bir cemiyet-i hafiyye [gizli cemiyet] veya başkaları bu gibi ef'al-i cinâiyyeyi [cinayet fiilerini] teşvik eylemiş ise, ona müsaade ettiğinden dolayı kabahat yine hükümetindir. Vazifesini ifa etmeyen hükümettir. Hükümet ise maatteessüf Türk hükümeti olduğu için, Türkün çektiklerini ortaya alenen koymadım. Evet, onlar da mazlumdur. O hükümet, Türke de acımamıştır." (*age.*: 119)

2 Aralık 1918 tarihli celsede Meclis-i Ayan reisliğine yine Ahmet Rıza Bey tarafından tekrar bir soru önergesi verilir. Bu önergede 25 Kasım 1918 günü hükümete yapılan müracaatta Birinci Dünya Savaşına girildiği günden 8 Ekim 1918 tarihinde Talat Paşa kabinesinin istifasına kadar geçen süre içinde 'hükümet tarafından intisab edilen hatiat ve ceraim meyanında [hatalar ve cürümler bağlamında] katliam, aleni şekavet [düpedüz eşkıyalık], masuniyeti şahsiyeye [kişisel dokunulmazlığa] ve emval ve mesakine [mallar ve meskenlere] tecavüz gibi bilumum Osmanlılar hakkında vukua gelen mezalim ve cinayattan dolayı" savcılık marifeti ile hangi işlemlerin yapıldığı sorulmaktadır (*age.*: 151).

9 Aralık 1918 günü, Ahmet Rıza Bey'in soru önergesine cevap vermek üzere Adliye Nâzırı Haydar Molla Bey Meclis-i Ayan'a gelir. Adliye Nâzırı öncelikle bu önergede ortaya çıkan suçlar ve suçlular hakkında genel bir sunuş yapar. Özellikle Ermeni tehciri konusunda işlenmiş olan suçların cinslerini sıralar. Bunlardan birincisi Yüce Divân'a verilmesi gereken devlet memurlarının işlediği suçlardır. İkincisi, siyaset erbabı tarafından işlenmiş olan suçlardır. Üçüncüsü ise, siyasetçiler ve devlet memurları dışında kalan kişilerin işlemiş olabilecekleri suçlardır.

Ermeni tehciri sırasında yukarıda anlatılan suçları işlemiş 'normal' vatandaşlar hakkında savcılar tarafından soruşturma başlatılabilmesi için bu konuda şikayetlerin gerekli olduğunu veya savcıların işlenen suçları önceden bilerek soruşturma açmasının mümkün olduğunu belirten Adliye Nazırı, devlet memurlarının ve siyasetçilerin ise ön soruşturma yapılmadan yargılanamayacaklarını hatırlatır. İttihat ve Terakki yönetimi iş başında iken çıkarılmış olan ve bazı küçük değişikliklerle günümüzde hâlâ geçerli olan "Memurin-i Mülkiyyenin Muhakematına dair olan Kanun-u Muvakkat"ın özellikle beşinci maddesine göre, devlet memurlarının görevleri esnasında işlemiş oldukları suçlar öncelikle onların amirleri tarafından soruşturulmakta ve böylece sorgu yargıcının görevi amirler tarafından yerine getirilmektedir. Dolayısıyla Ermeni tehcirine karış-

mış olan devlet memurları hakkında soruşturma yapmak, bu geçici kanun sayesinde Adliye nezaretine bağlı olarak çalışan sorgu yargıçlarının ve savcıların görev ve yetkilerinin dışında tutulmuştur.

Adliye Nâzırı Haydar Molla Bey'in soruşturmaların ivedilikle yapılamamasında mazeret olarak ortaya koymuş olduğu yasal engel gerçekten de hükümetin elini kolunu bağlayıcı niteliktedir. Bütün bunlara ilaveten, haklarında birçok iddiaların söz konusu olduğu devlet memurları hakkında bir kez amirlerin bulunduğu komisyon tarafından "kovuşturma yapılmasına gerek yoktur" türünden bir karar verildiği zaman savcıların bu kararın üzerine gitmelerine imkân yoktur.

Ermeni tehciri ile ilgili olarak ortaya çıkan ve devlet memurlarının Ermeni tehcirinin uygulandığı şehirlerin ahalisi ile birlikte hareket ederek suç işlediklerinin ortaya çıktığı durumlarda ise bunların soruşturulması ve suçluların yargılanması hangi merci tarafından yapılacaktır? Adliye Nâzırı Haydar Molla Bey'in ifadesine göre, Osmanlı Yargıtayı (Mahkeme-i Temyiz) ile Danıştay (Şûrayi Devlet) arasında yetki konusunda bir türlü sona ermeyen uyuşmazlık vardır. Adliye Nezareti bu yasal boşluğu ortadan kaldırmak ve soruşturma sırasında ortaya çıkan engelleri aşmak amacıyla çalışmakta ve müfettiş tayin ederek soruşturmaların bir an önce tamamlanmasına uğraşmaktadır.

Adliye Nâzırı Haydar Molla Bey'in üzerinde durduğu bir diğer nokta da, eğer bir kaymakam veya valinin görevi esnasında işlemiş olduğu suçlardan ötürü yargılanmasına amirleri tarafından karar verilmiş ise, bu yargılama Osmanlı Yargıtayı'nın Ceza Dairesi tarafından yapılmaktadır. Örneğin, bir Vali görevi sırasında kötü yönetim, baskı ve zulüm uygulamış ve bundan ötürü o şehirde 100 veya 200 kişilik bir grup kendisinden şikayetçi oluyor ise bunların toplanıp Osmanlı başkentine gelmeleri, şikayetlerini bizzat ortaya koymaları ve şahitlerin dinlenmesi gerekmektedir ki bu da son derece uzun bir süreçtir ve yargılanmayı fiilen imkânsız hale getirmektedir. Adliye Nâzırı Haydar Molla Bey bu konuda Meclis-i Mebusan'a yasa tasarısının verildiğini ve memurların yargılanmasının merkezde değil de, eskiden olduğu gibi yerel bidayet mahkemelerinde yapılmasının hükümet tarafından önerildiğini anlatmaktadır.

Görüldüğü gibi, Ahmet Rıza Bey'in soru önergesi ve Adliye Nâzırının yaptığı açıklamalar sonucunda İttihat ve Terakki yönetiminin yaptığı yeni düzenlemelerle son dönem Osmanlı yasal düzeninin Ermeni kıyımı gibi bir meseleyi yargılamaktan ve sorumlularını cezalandırmaktan aciz olduğu ortaya çıkmaktadır. Her zaman olduğu gibi, tehcir gibi yüzbinlerce kişiyi ilgilendiren bir olayda sorumluları ortaya çıkaracak yasal süreçler sistemde yapılmış olan birkaç küçük müdahale sonucu tıkanıklığa uğratılmış ve devlet memurlarının her bakımdan dokunulmazlıkları güvence altına alınmıştır.

Adliye Nazırının konuşması tamamlandıktan sonra Damat Ferid Paşa söz alır. Yakında Fransa'da Büyük Devletlerin yöneticilerinin toplanacağını ve barış

şartlarının gündeme geleceğini hatırlatır. Daha sonra da insanlık aleminin yeni şeklinin belirlenmesi hakkında ikinci bir konferans toplanacağını ve bu toplantıda alınacak sonuçların Birinci Dünya Savaşının mağlup milletlerine tebliğ edileceğini hatırlatır. Damat Ferid Paşa, İttihat ve Terakki yöneticilerinin Ermeni tehciri nedeniyle yargılanıp cezalandırılmalarının bir anlamda uluslararası konjonktürün bir gereği olduğunu ve ancak bu şekilde savaşı kaybetmiş olan Osmanlı Devletinin imzalamak zorunda olduğu barış şartlarının hafifletilebileceğini vurgulayarak sözlerini şöyle bitirir:

> "Eğer önümüzdeki iki üç hafta zarfında hadisatı ahirede [son olaylarda] bu milletin dahli olmayıp, ancak bu mezalim ve cinayatın mesuliyeti birkaç serseriye ait olduğu Avrupa'ya karşı isbat edilmez ve bunu isbat için bu adamlar derhal tecziye [cezalandırma] olunmazsa, hakkımızda sadır olacak [ortaya çıkacak olan] hüküm pek ağır olacak ve son nedamet [pişmanlık] de fayda vermeyecektir." (age.: 168)

Damat Ferit Paşa da aynen Meclisi Mebusan'daki bazı mebuslar gibi Ermeni tehcirine katılmış olanların cezalandırılmasının sadece bir iç politika sorunu değil, aynı zamanda kalıcı bir barış antlaşması imzalamak için gerekli bir adım olduğunu vurgulamaktadır.

VI. Ermeni kırımına karşı direnen Osmanlılar

Mütareke günlerinde Osmanlı Meclisi Mebusanı'nda yapılan konuşmalardan bir tanesi de günümüzde Ermeni meselesi ile ilgili tartışma ve açıklamalarda hiç gündeme gelmeyen bir tema ile ilgilidir. Bu da İttihat ve Terakki yönetiminin almış olduğu tehcir kararına ve onun ardından gündeme gelen Ermeni kırımına karşı direnenlerle ilgilidir. Günümüzde Ermeni sorunu ile ilgili yazılıp çizilenlerde tehcir emrine karşı gelen veya işleri ağırdan alarak direnen Osmanlı yerel yöneticilerinden ve bu kararı dinî, ideolojik ve kültürel nedenlerle uygulamak istemeyen kişi ve topluluklardan nedense pek bahsedilmez. Sanki yüzbinlerce Ermeni'nin yerlerinden yurtlarından edilmesi tüm Osmanlı yurttaşları tarafından onaylanmış ve buna karşı ülkede pek direnen olmamış gibi bir hava hâkimdir yazılanlarda. Halbuki 18 Kasım 1918 günkü celsede, Halep Mebusu Artin Boşgezenyan Efendi'nin mecliste yaptığı konuşma, hem tehcir kararına direnenlerin sergilenmesi ve hem de direnişin hangi duygu ve düşüncelerin devreye girmesi sonucunda biçimlendiğinin anlaşılması açısından çok önemlidir:

> "Ben çok halim, selim, hamiyyetkar, insaniyetşiar [hümanist], dindar Türkler bilirim ki o fecayi zamanında benimle beraber kan ağlamışlardır. Ve bunu yapanlara lanethan olmuşlardır. (Bravo sedaları) Bunu yapan yanlız efrad [bireyler] mı? Öyle şehirler vardır ki onlar, halis muhlis Türk şehirleridir; bu şehirlerin Müslüman ahalisi, biçare Ermeni vatandaşlarını bu tehcir zulmünden kurtarmak için Hükümetin ver-

miş olduğu emre, Memleketçe muhalefet eylemiştir. Fakat o verilen zalim emri bu veçhile [bu şekilde] ortadan kaldıramamışlar ve her kim Hükümetin emrine, icraatına muhalefet ederse onları kapısının önünde asmak gibi harekat karşısında bilahere [sonradan] bu zalimane emre serfüru etmişlerdir [baş eğmişlerdir].

İşte Erzurum ahalisi, öyle şehirler vardır ki, kendi hemşehrileri olan Ermenileri himaye ettikten sonra, her taraftan oraya sevk edilen mazlumların bakiyetüssuyufunu [kılıç artıklarını] da himaye etmişlerdir. İşte Konya, işte Konya'nın halis, muhlis Türk, öz yavuz Türk olan dindar, mütehaşşid [yardım için koşan] Müslümanları!"[12]

Halep Mebusunun son sözleri Konya Mebusu Ali Haydar Bey tarafından "Teşekkür ederim, Artin Efendi" sözleriyle kesilmiştir. Yukarıdaki paragrafta genellikle bir şehirdeki koruma duygusu gelişmiş ve hümanist bireylerden ve topluluklardan bahseden Artin Efendi, aynı konuşmada bu kez Ermeni tehcirine direnen kamu yöneticilerini anlatmaya başlamıştır:

"Ben öyle bir Vali bilirim ki, kendi bulunduğu vilayetin ahalisini himaye ettikten sonra oraya iltica eylemiş biçare Ermenileri de himaye etmiştir. Sahibi kemal ve celal bir Vali! ... Bendeniz Allahın insana bahşetmiş olduğu en âli bir meziyet olan merhamet lutfuna mazhar bir Vali biliyorum ki, bu cinayeti icra eylemekten ise ebediyyen memuriyete veda etmiştir. Emsal ve akranına faik [benzerleri ve yaşıtlarından üstün] ve âli [yüksek] bir mutasarrıf,[13] ibrazı hamiyyette [koruma duygusunun ortaya konulmasında] hepsi ile müsabaka eylemiştir. Bunların isimlerini sayarak sözü uzatmaya lüzum yoktur. Fakat bunların sayısı madud ve muayyendir [sınırlı ve bellidir]. Bunlara mukaabil [karşın] çok zalim Valiler ve mutasarrıflar vardır." (*age.*: 141)

Zalim valilere örnek olarak mecliste yapılan tartışmalarda Trabzon Valisi Cemal Azmi'nin ve onunla birlikte çalışan yerel yöneticilerin adı geçmektedir. Örneğin Trabzon Mebusu Mehmet Emin Bey, 11 Aralık 1918 günü yaptığı konuşmada şunları söylemiştir:

"Ordu kazasında bir Kaymakam vardı. Ermenileri kayığa doldurarak Samsun'a göndermek bahanesi ile denize döktürdü. Vali Cemal Azmi'nin de aynı muameleyi yaptığını işittim. Oraya kadar gidemedim. Ordu kazasından dönmeye mecbur oldum. Buraya gelir gelmez meşhudatımı [şahit olduklarımı] Dahiliye Nazırına söyledim. O vakit müfettiş gönderdiler ve Kaymakamı azl ettiler. Tahtı muhakemeye aldılar. Fakat Vali hakkında bir şey yapturamadım. Belki üç sene uğraştım, fakat olmadı." (*age.*: 300)

Ermeni tehciri sırasında yaptığı zulüm ile meşhur olan valilerden biri de Diyarbakır valisi Dr. Reşid Bey'dir. Dr. Reşid Bey, 1919 yılında Ermeni tehcirine karıştığı için İstanbul'da yargılanmış ve idama mahkum edilmiş ve daha sonra da hapisten kaçmıştır. Yakalanacağını anlayan Dr. Reşid Bey daha sonra intihar etmiştir. O

12 *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi.* Devre 3, İçtima senesi 5, Cilt 1, 1992, TBMM Basımevi, Ankara, s. 141.

13 Tanzimattan sonra kurulan Vilayet ile Kaza arasındaki idari birimin yöneticisi.

günlerde çocuk yaşta olan Abidin Nesimî Bey de daha sonra yazdığı anılarında eski Diyarbakır valisinin babası Lice Kaymakamı Hüseyin Nesimî Bey'i önce nasıl Diyarbakır'a davet ettiğini ve yolda Teşkilatı Mahsusa üyelerinden Çerkes Harun'un çetesine pusu kurdurtarak nasıl öldürttüğünü şöyle anlatmaktadır:

> Dr. Reşid'in ... Diyarbakır valiliği sırasında faili bulunamayan birçok cinayetler olmuştur. Bunların içinde en önemlileri Basra valisi Ferit'in, Müntefek Mutasarrıfı Bedi Nuri'nin, Lice Kaymakamı babam Hüseyin Nesimi'nin Beşiri Kaymakam vekili Sabit'in, gazeteci İsmail Mestan'ın vb. öldürülmeleridir. Bu öldürülenlerin hemen hepsi sosyalist veya filantrop (iyiliksever) kişilerdi. Bu Çerkes jandarma ekibi ve milis Kürtler olan Bedirhâni, Millî, Karakeçili aşireti mensuplarıyla Ermeni tehcirinin gerçekleştirilmesi imkânsızdı. Çünkü bu kadro bir yağma ve talan kadrosudur. Bu yüzden bu kadro tehciri yapamamış, onu katliama dönüştürmüştür. Yağma ve talanı gerçekleştirmeye muhalefet edecek idari kadronun da tasfiyesi kaçınılmazdı. Bu itibarla bu kadro yukarıda adı geçen kişilerin de tasfiyesini zorunlu görmüştü (Nesimi, 1977. 39-40).

Oğlu Abidin Nesimî'nin anılarından anlaşıldığı kadarıyla, Hüseyin Nesimî Bey ve yöredeki diğer birkaç kamu yöneticisi Ermeni tehciri sırasında Teşkilatı Mahsusa üyelerinin yağma ve talan yapmalarına izin vermedikleri için Diyarbakır valisi Dr. Reşid Bey'e bağlı çeteler tarafından öldürülmüşlerdir.[14] Osmanlı meclisindeki tartışmaların en önemli özelliği Ermeni tehcirine muhalefet etmiş olan inanç sahibi ve onurlu Osmanlı bürokratlarının varlığını ortaya koymuş olmasıdır.

VII. Sonuç: 'Korkunun gerçekliğini' düşünmek

Bu kısa yazıda 1918 yılının çok özel koşullarında Ermeni kırımı ile ilgili olarak Osmanlı Meclisinde yapılan tartışmaları özetlemeye ve bu tartışmaları çevreleyen siyasal ve duygusal ortamı anlatmaya çalıştım. Osmanlı Meclisinde tartışan tarafların Ermeni kırımını bilfiil yaşayan görgü tanıklarından oluştuğununun altını çizerek bazı tespitleri yapmakta yarar görüyorum:

1. Her şeyden önce, Osmanlı Meclisinde bu konuyu tartışan Müslüman veya gayri Müslim kökenli mebuslardan hiçbiri "bu iş olmamıştır, söylenenlerin hepsi yalandır" gibi bir tavır içine girmemişlerdir. İlk anda, konunun basında ve meclisteki dile getirilmesinin önüne yasal engeller de konmamıştır. Ancak konunun daha ayrıntılı olarak tartışılması ve sorumluların cezalandırılması için bastıran Ermeni ve Rum kökenli mebusların önergeleri meclis iç tüzüğünün verdiği imkânlar ölçüsünde engellemelerle karşılaşmıştır. İttihat Terakki kökenli mebusların çoğunlukta olduğu bir mecliste bunların olmasını da olağan karşılamak lazımdır.

14 Yukarıda isimleri sayılan yerel yöneticilerin ölümü ile ilgili suçlamalara Dr. Reşid Bey, tutuklu olduğu sırada kaleme aldığı anılarında cevap vermiş ve kendisini savunmuştur. Bkz. Dr. Reşid, 1993.

2. Yine görüyoruz ki, günümüzde Ermeni kırımı ile ilgili tartışmalarda dile getirilen birçok yaklaşım ilk olarak Osmanlı meclisinde gündeme gelmiştir. Bir yandan İttihat Terakki kökenli mebusların "ama Türkler de öldü" tipindeki yakınmaları, diğer yandan da azınlık kökenli mebusların katliam sorumlularını "çete yönetimi" olarak adlandırmaları ve cezalandırılmalarını talep etmeleri de aynı çatı altında dile getirilebilmiştir. Bu sonuç, Osmanlı meclisindeki mebusların bu denli önemli bir konuyu tartışırken bile soğukkanlılıklarını kaybetmediklerini göstermektedir.

3. Günümüzde Ermeni tehciri ile ilgili yapılan tartışmalarda iki kutup ortaya çıkmaktadır: bir yanda bütün olan bitenin önceden planlanmış bir "soykırım" olduğunu savunanlar, diğer yanda ise yüzbinlerce insanın yerinden yurdundan edilmesini "savaş şartlarının gereği olan basit bir idari tedbir" olarak açıklamaya çalışanlar. Birbirinden "siyah ve beyaz" olarak ayrışmış bu kutuplaşma içinde, akademik tartışmayı sürdürmek neredeyse imkânsız olmaktadır. Bu ortamda, "gerçeklerin gri alanlarda gizli" olduğunu düşünen sosyal bilimcilerin sesi kısılmakta ve neredeyse "Hıyaneti Vataniye" kanunundan yargılanmaları istenmektedir.[15]

Bu noktada kendi kendimize sormamız gereken sorular şunlardır: Bugün bu konuyu, 1918 yılında dedelerimizin tartıştığı biçimde soğukkanlı olarak tartışmamızı engelleyen politik, akademik ve psikolojik sebepler nelerdir? 1918 yılında Osmanlı meclisinde İttihat Terakki listesinden seçilmiş mebuslar ülkeyi savaşa sürükleyen -ve deyim yerinde ise "koskoca bir imparatorluğu batıran"- kişilerden hesap sorulmasını talep ederken, bugün bizlerin Ermeni tehcirini gerçekleştiren siyasal kadroların eylemlerini sorgulama aşamasında elimizi tutan nedir? Acaba aradan seksenbeş yıl -veya üç nesil!- geçtikten sonra ülkemizde İttihat ve Terakki üst yönetimini kayıtsız şartsız savunma ihtiyacının ortaya çıkmasını nasıl açıklayabiliriz? Bugün, 1918 yılında tarihçi Ahmet Refik Bey'in dediği gibi, 'Türklerden ve Ermenilerden elim bir surette hayatlarına nihayet verenler için ruhum mütesaviyen [eşit olarak] muzdariptir' sözünü söyleyebilmek neden bazılarına çok zor gelmektedir?

Bu noktada, Lübnan'da iç savaşı yaşamış ve daha sonra yazdığı romanlarla dünya çapında ün yapmış bir sosyolog olan Amin Maalouf'un Balkanlar ve Ortadoğu'daki etnik çatışmalardan kalkarak kaleme aldığı son kitabından bir bölümü dikkatinize sunmak istiyorum:

> Her yeni etnik katliamdan sonra, insanların nasıl böyle korkunç şeyler yapma noktasına geldiğini kendi kendimize haklı olarak soruyoruz. Bazı şiddet boşalımları bize anlaşılmaz geliyor, mantıklarını çözemiyoruz. O zaman da katliam çılgınlığından, köklerden gelen, kalıtımsal kan dökme çılgınlığından söz ediyoruz. Bir bakıma, gerçekten de

15 Bu bağlamda, Sabancı Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Halil Berktay'ın 9 Ekim 2000 tarihinde *Radikal* gazetesinde Neşe Düzel ile yaptığı mülakatın yayınlanmasından sonra basında çıkan bazı yazılar ve yurt dışında bulunan vatandaşlarımızın başlattıkları imza kampanyalarında ortaya çıkan anti demokratik ve ırkçı ton üzerinde dikkatle düşünmek gerekmektedir.

> bir çılgınlık var. Ama binlerce, milyonlarca katil varsa, olaylar bir ülkeden ötekine farklı kültürlerin göbeğinde, her dinden inananlar arasında olduğu kadar hiç inanmayanlar arasında da kendini gösteriyorsa, artık buna 'çılgınlık' demek yetmeyecektir. Rahatça 'öldürme çılgınlığı' dediğimiz şey, 'kabilelerini' tehdit altında hissettiklerinde hemcinslerimizin katliamcılara dönüşme yatkınlığıdır. Korkma ve güvensizlik duygusu her zaman akılcı gerekçelere dayanmaz, abartıldığı hatta paranoyaya dönüştüğü de olur; ama bir halkın korkmaya başladığı andan itibaren dikkate alınması gereken şey, bu tehdidin gerçekliğinden çok korkunun gerçekliğidir (Maalouf, 2001: 28-29).

Bugüne kadar çevremizde müdahil olduğumuz veya seyirci kaldığımız çatışmaları hep "tehdidin gerçekliği" açısından ele aldığımız aşikar. Ama Maalouf'un sözlerine kulak vererek, bir an için, bugün tehdit olarak algıladığımız bazı şeylerin sadece bizim korkularımızdan kaynaklanmış olabileceğini düşünelim! Bu şekilde düşünmeye başladığımız zaman, belki de ilk olarak bizleri neyin bu kadar korkuttuğunu keşfedeceğiz. Ve böylece, korkunun o günden bugüne kadar iliklerimize nasıl işlediğinin ve bizim gıyabımızda işleyen bir sistem haline geldiğinin farkına varacağız. Unutmayalım, dünyada milli marşı "Korkma!" sözcüğü ile başlayan tek ulus biziz. Cesaretle "bizi biz yapan" korkularımızın üzerine gitmemiz ve artık büyüdüğümüz konusunda önce kendi kendimizi ikna etmemiz gerekiyor. İçimizde sürekli karabasan üreten ve iliklerimize işlemiş olan korkuların saltanatını yıkmanın başka çaresi de yok galiba. Bunu becerdiğimiz zaman, bu ülkede Ermeni kırımı dahil her şeyi soğukkanlılıkla tartışacak olgunluğa ulaşılacağını düşünüyorum.

KAYNAKÇA

[Altınay], Ahmet Refik (1994) *İki Komite, İki Kıtâl*, (yay. haz.) Hamide Koyukan, Kebikeç Yayınları, Ankara.

[Beyatlı], Yahya Kemal (2000) *Kendi Gök Kubbemiz*, Fetih Cemiyeti Yayını, İstanbul.

Akçam, Taner (1999) *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İmge Yayınları, Ankara.

Akşin, Sina (1976) *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, Cem Yayınları, İstanbul.

Akşin, Sina (1980) *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Gerçek Yayınları, İstanbul.

Criss, Bilge (1993) *İşgal Altında İstanbul: 1918-1923*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Dr. Reşid, (1993) *Dr. Reşid Bey'in Hatıraları: Sürgünden İntihara*, (yay. haz.) Ahmet Mehmetefendioğlu, Arba Yayınları, İstanbul.

Karay, Refik Halid (1992) *Anılar - Minelbab İlelmihrab: 1918 Mütarekesi Devrinde Olan Biten İşlere ve Gelip Geçen İnsanlara Dair Bildiklerim*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Kocahanoğlu, Osman Selim (der.) (1998) *İttihat-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması (1918-1919)*, Temel Yayınları, İstanbul.

Koloğlu, Orhan (2000) *1918: Aydınlarımızın Bunalım Yılı - Zaferi Nihai'den Tam Teslimiyete*. Boyut Kitapları, İstanbul.

Maalouf, Amin (2001) *Ölümcül Kimlikler*, YKY, İstanbul.

Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi. Devre 3, İçtima senesi 5, Cilt 1, 1990, TBMM Basımevi, Ankara.

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi. Devre 3, İçtima senesi 5, Cilt 1, 1992, TBMM Basımevi, Ankara.

Nesimi, Abidin (1977) *Yılların İçinden*, Gözlem Yayınları, İstanbul.

Romana yazılan tarih

*A. Ömer Türkeş**

Roman ve tarih arasındaki ilişkinin temelinde her iki entelektüel etkinliğin de aynı anlatım araçları -dil ve yazı- aracılığıyla "zaman" ve "mekân" üzerine inşa edilmişliği, o zamanı bir bilgi, inanç ve değerler sistemine göre yeniden kurgulama girişimi; tarihin bir "an"ını anlamlandırma isteği var. Geçmiş bilgisinin derlenip sınıflandırılması ve bir takım genellemelerle kurulmuş bir anlatıya dönüşmesi halinde tarihsel bir anlatı ortaya çıkıyor. Aksi taktirde, mesela bir kentin on yıllık yaşantısı hiçbir şey atlanmadan anlatılmaya çalışılsa, en azından on yıllık bir süreye ihtiyaç olurdu; ama biliyoruz ki tarihçi de romancı gibi, geçmişte yaşanmışlıklar arasından bir seçme yapıyor ve bunların kimisini tarihsel olarak kaydederken kimisini de tarih dışı bırakıyor. Üstelik belirli kendini düşünme mekânlarında -tarihî olarak- ortaya çıkan edebî ya da tarihî metinler, insan merakının rastlantısal sonuçları da değil. Öyleyse entelektüel faaliyetlerini -özellikle 20. yüzyıla kadar- aynı düşünme mekân ve ikliminde yürüten tarihçi ve romancının tarihe benzer perspektiflerden bakmaları ve aynı zaman diliminde kurdukları anlatılar arasında bir etkileşim olması kaçınılmazdır.

Genellikle 17. yüzyılın romanın miladı olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Buna göre, İngiltere'de *The Unfortunate Traveller* (1594), İspanya'da *Don Quixote* (1605) ve Fransa'da *La Princesse de Cleves* (1678) ilk örnekler olarak sıralanıyorlar. Ancak, roman sanatının gelişimi içerisinde "tarihî roman" diye adlandırılan özgül tür 19. yüzyılın başlarında, W. Scott'un *Waverley*'i (1814) ile doğmuştur. Bu kesinlik taşıyan ifadeler bizi Klasik Yunan ve Roma edebiyatlarından başlayarak Ortaçağ'da ve Rönesans'ta varolan anlatı örneklerini görmekten alıkoymamalı... Daha da gerilere gidersek roman sanatının birçok özelliğini destan ve mitoslarda bulabiliriz. Üstelik destan, mitos ve masallar, edebiyat ka-

(*) Yazar.

dar tarihin de kıta sahanlığı içerisindedir. Öyleyse Barthes'ın "tarihsel anlatı formu özgün bir karakter taşıyacak ve kuşku götürmez ayrıksı bir özellik sergileyecek biçimde, destan, roman ya da oyunda rastladığımız haliyle, tahayyül ürünü anlatıdan gerçekten ayrılabilir mi?" (Munslow, 2000: 94) sorusu kolayca yanıtlanamaz. Çünkü destan, mitos ve masallar dışında, modern tarih yazımına öncülük eden ilk tarihî metinlerde de edebiyat ve tarih içiçe geçmiş, tarih, toplumsal hayat, iklim ve coğrafya, edebî bir anlatıyla birarada tasavvur edilmiş, Homeros'un, Herodotes'in, Ksenephon'un ve Strabon'un metinleri yaşadığımız topraklara bambaşka bir anlam ve atmosfer kazandırmıştı.

Herodotes'ten günümüze kadar uzanan bir tarihsel düşünce geleneği, tarihsel anlatıların hem edebî yönlerini, hem de hayal gücünün onları kurmakta oynadığı rolü kabul eder. Aslına bakılırsa, profesyonelleşmiş bilimsel araştırmalar çağı olan 19. ve 20. yüzyıllarda bile, tarih yazma, retorik ya da edebî niteliğini yitirmemişti. Büyük tarihçiler de bunu vurgulamışlar, mesela Ranke, bu doğrultuda tarihin yalnızca bir bilim olmayıp aynı zamanda sanat olduğunun ve bu ikisinin birbirinden koparılamayacağının altını çizerken (Iggers, 1996:125) Burke de özellikle savaş gibi çarpıcı toplumsal olaylar sözkonusu olduğunda romancıların meseleye -tarihçilerden- farklı açılardan bakabildiklerini ve tarihçilerin Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ından çok şey öğrenebileceklerini ileri sürmüştür (Burke, 1992: 241).

Roman ve tarih arasındaki ilişkinin yakınlığından kimsenin kuşkusu yok belki de, ancak bu ilişkinin yakınlık derecesi ile birbirleri üzerine yaptıkları etkiler konusunda varılmış bir fikir birliğinden söz edemeyiz. 19. yüzyıla gelinceye kadar bu iki entelektüel faaliyetin tek bir disiplinmişçesine değerlendirildiğini biliyoruz. 19. yüzyılda bilimsellik iddiası ile başlayan ayrışma, günümüzde özellikle yapısökümcü tarih kuramları tarafından yapay bulunuyor ve tarih yeniden edebiyatla ilişkilendiriliyor. Ne var ki farklı referanslara/göndermelere sahip olan yazılı tarih ile romanın aynı şey sayılamayacağını savunan tarih anlayışları da var. O halde tarihle en yakın komşusu edebiyat arasındaki ilişki nasıl kurulur ve ne yakınlıktadır? İşte bu yazı, "anlatı" adı verilen ve ilk ortaya çıkışında yalnızca tarih ve edebiyatı değil, ama sosyal disiplinlerin tümünü -mitoloji, coğrafya, etik, felsefe, vb.lerini- tek bir metinde birleştiren insani etkinliğin başlangıcından günümüze dek geçirdiği değişimleri, yazılı tarih ve edebiyatın aynılaştığı bölgeleri gözden geçirip, roman ve tarih ilişkisinin Türk romanındaki tezahürleri üzerinde durmayı amaçlıyor.

Georges Duby, eski toplumlardaki aşk ve cinsellik ile ilgili herşeyin mahrem alanda kaldığından ve böyle bir tarih yazmanın güçlüklerinden sözederken, en açık bilginin edebiyat metinlerinde ya da görsel sanatların sunduğu kilişeleşmiş aşk ve cinsellik mizansenlerinde olduğunu vurgular. Her ne kadar bu tür belgeleri değerlendirmenin, şiirde, romanda, freskte, -ne kadar gerçekçi olursa olsun- filmde yansıtılan yaşanmış gerçekliğin payını ölçmenin, onları dinle-

yenlerin, okuyanların, bakanların davranışlarına bu yapıtların nasıl yansıdığını hesaplamanın ne kadar güç olduğu bilinirse de (Duby, 1992:11), söz konusu metinlerin, üretildiği dönemlerdeki entelektüel ya da popüler tarih algısını yansıtmaları açısından tarihçiler için çok önemli kaynaklar olduğu inkâr edilemez; ilk anlatılardan bugünkü postmodern tarihî roman örneklerine kadar, içinde tarih barındıran edebî metinlerin tarih felsefeleri ve tarih yazımı ile etkileşimleri ise tarihçilerin yorumları ile ortaya çıkacaktır.

Destan ve kutsal kitaplardan ilk tarih metinlerine

Tarihin Sümerler'le başladığı söylenir. Burada kastedilen miladi durum geçmişin bilgisine ilişkindir ve bilgiler Sümerler'in icadı olan çivi yazılarını içeren kilden tabletlere kazınmışlardır. Bu zengin mirasın belki de en nadide parçası, insanoğlunun düşünsel gelişimini ve evrensel temaların varlığını kanıtlaması açısından hepsini gölgede bırakır; "Gılgamış Destanı". Yazılış tarihi M.Ö. 2500-3000 yılları arasına tekabül eden, o devrin entelijansiyası olan din adamlarının ve vakanüvistlerin elinden çıktığı düşünülen metinde pek çok hayalî unsur yer almakla birlikte, Sümerologlar, anlatılanların gerçek yanları olduğuna inanırlar. Bir yandan hikâyenin kendisi geçmişte yaşamış bir Sümer kralı olan Gılgamış'ı konu edinir, öte yandan hikâye içinde daha da eskilerde vuku bulmuş büyük olayların aktarıldığı bölümler bulunur... Bugün kitapçı raflarını dolduran fantastik edebiyat örnekleriyle karşılaştırıldığında çok da akıldışı, gerçeküstü bir metin olarak görünmüyor tabletlerde yazılanlar; sadece, insanoğlunun dünyayı fantastik yorumlayışının binlerce yıllık tarihinin ilk günlerine götürüyor okuyucusunu. Üstelik çağdaş fantastik edebiyatın yapıntılığı karşısında, o dönem insanının gerçekliği kavrayışını, daha doğrusu, gerçeklerle baş edebilmek adına yarattığı organik bir fantazyayı, geçmişe bir anlam verme çabalarını barındırıyor. Kendisinden sonraki uygarlıkları ve bu uygarlıklara ait mitolojileri etkilemiş bir taş kitap olan "Gılgamış", Kafka'nın dünyasından pek de farklı olmayan bu Sümer destanı, gerçeğin alegorik bir tasviri, insanın varoluşunun bir manifestosu, edebiyatla tarihin ortak bir anlatıda ilk cisimlenmiş halidir.

İsrail'in ikinci hükümdarı olan Davud'un kitabı Zebur'un yaşı da 3000 olarak hesaplanıyor. Zebur, "On Emir"in kaldığı yerden başlar; daha doğrusu varoluşunu/geçerliliğini/güvenirliliğini, göndermelerle Musa'nın kitabına dayandırarak, yani bir tarihi referans vererek, belki de yazılan ilk postmodern metin olma özelliğini de taşır. Ne var ki, Davud'un yaptığı, basit bir kurmaca metin yaratma uğraşı değil, bilfiil bir devlet kurmaktır. Kitabın ve olayların dinî inançlardan arınmış bir yorumunu yaparsak, kendini kutsal olarak vaaz eden bir kitabın dünyevi iktidarlarla bu denli uğraşmasının nedenlerini anlamak elbette zor değil. Sözün, ama yazıya dökülmüş sözün, yani anlatının gücünü anlamış ve kullanmayı akıl etmişti Davud. İsrailoğulları'nın; Musa'nın "On

Emir"ini kutsal sandıkta muhafaza ederek ona iman etmelerinden esinlenmişti "Zebur"u yazarken. Yani kutsallığını bir başka kutsal metnin referansı ile sunan "Zebur", kendisi de kendinden sonraki kutsal kitapların referansı olmuş, açtığı yol binlerce yıl izlenmiştir.

Modern romanın geçmişinin izlerini sürerken, Eski Yunan kültürünün en parlak örneklerinden ve Yunan mitolojisini temellendiren iki epik destandan, yani *İlyada* ve *Odysseia*'dan da söz etmek gerekir. Yaklaşık 3000 yıl öncesine, İ.Ö. 1000'li yıllara kadar uzanır onların geçmişi. Yazarı Homeros'un gerçekten yaşayıp yaşamadığı hakkında kesin bir bilgi yok elimizde. Bazı edebiyat tarihçilerine göre, tarihin fantastik yorumları olan *İlyada* ve *Odysseia*, yüzlerce yıl içerisinde, birçok şairin katılımıyla vücut bulmuş anonim eserlerdir. Bu destanlara hâkim olan gerçeküstü, fantastik ve metafizik öğeler, yalnızca Homeros'un tahayyül gücüne mal edilemez; insanlarla tanrıların yanyana getirildiği bu manzum hikâyeleri yaratan toplulukların dünyayı yorumlayışının kendisi fantastiktir aslında. Homeros'un metinlerindeki erkekler arasındaki dostluk, tanrıların hazırladığı bir kader olarak aşk, kendini hep hissettiren cinsellik, kadınların ihaneti, toplumun her çeşit beceriye hayranlık duyma eğilimi, yarışmaların yaygınlığı, eğlence tutkusu, coşkunluk ve nihayet Truva savaşı gibi motifler, Eski Yunan toplumunun yaşam biçimlerinin ve ruh halinin yansıması olarak, gerçeküstü bir anlatımın ardındaki somut gerçekler, tarihî motiflerdir.

Her bilimsel disiplin kendisine bir tarih ve kurucu mit yaratmayı sever; tarihçilerin atası ise kuşkusuz Herodotos'tur. İ.Ö. 490 yıllarında Karia kenti Halikarnassos'ta doğan Herodotos, kendine özgü yorumlarıyla kaleme aldığı vakalarla elbette bir tarih yazıcısından çok bir vakanüvist ve hikâye anlatıcısıydı, ama olabildiğince objektif olma gayreti ve dalkavukluktan uzak tutumuyla tarihçilik mesleğine de ışık tutmuştu. Hayatı seyehat etmekle geçen Herodotos, geniş bir coğrafyada olup biten olaylar ve tabiat özellikleri hakkında malumat sahibiydi, elbette halkın ağzından dinlediği hikâye ve söylenceleri de yabana atmamak gerekir. Bu anlamda günümüzde tarihçilerin pek rağbet ettikleri sözlü tarih çalışmalarının da başlatıcısı sayabiliriz onu. Yazdığı tarih, bir yandan arkeoloji, folklor ve tarihi kapsarken, diğer yandan gündelik bir gazetenin canlı haberlerini andırır. Gezgin tüccarlardan dinledikleri ile hiç görmediği diyarları, Babil'i, Hindistan'ı, Afrika'yı bile katmış, çeşitli hikâyeler eklemeyi de ihmal etmemiştir eserine. Kitabının amacını; "Bu, Halikarnassos'lu Herodotos'un kamuya sunduğu bir araştırmadır. İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlıların, gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün adsız kalmasın, tek amacı budur; bir de bunlar birbirleriyle neden dövüşür diye merakta kalmasın" sözleriyle açıklamasından da anlaşılacağı gibi, Herodotos, Yunanlılar'ın düşmanlarını -dönemin terminolojisiyle- Barbar diye nitelemekte, ama -diğerlerinden farklı olarak- Barbarların meydana getirdikleri harikalardan da sözetmektedir.

O yıllarda, Herodotos'un dışında tarihle ilgilenen başka Yunanlı yazarlar da vardı. Kentlerinin geçmişini, ünlü kahramanlarını, soylu aileleri, Doğuyu ve Akdeniz'i anlatan Logographlar'ı, Miletos'lu Kadmos'u, Mitylene'li Hellanikos'u, Lampsakos'lu Karon'u ve diğerlerini anmamak haksızlık olur doğrusu. Onların metinlerinden de geçmişe dair pek çok ipucu elde etmek mümkün, ama geçmiş kendiliğinden canlanmaz yazdıklarında; daha çok masallara ve mitoslara dayalı ecdat güzellemesidir okuduklarımız. Oysa ki tarih ancak ve ancak bir tarafsızlık iddiası ya da anlatıcısının kendini gizlemesi ile ortaya çıkacak bir "bilimdir". Herodotos'un yaptığı da budur; kendisini gizlemiş, olayları öne çıkarmış, düşmanlarının da hakkını vermesini bilmiştir. Üstelik Herodotos Tarihi, Yunan şiirinin izlerini taşır; tarih edebiyatla birleşmiş, sözün büyüsü yazıya aktarılmıştır.

Herodotos'tan yaklaşık 60 yıl sonra, İ.Ö. 430 yılında doğmuştu Ksenephon. Isparta ordusu ile birlikte İran kralı Artakserkses'a karşı düzenlenen sefere katılmasındaki neden, Güney Mezopotamya'yı hedefleyen bu uzun yürüyüşte olup bitenleri Herodotos'a benzer bir biçimde kaleme almaktı. Sonuçta Yunanlılar İran ordularını yendiler ve başlarından geçen binbir maceradan sonra, Güney Mezapotamya'dan Kuzey'e yönelen "onbinler", Karadeniz kıyılarını boydan boya katederek Yunanistan'a ulaştılar. İşte *Anabasis*'in konusu bu zorlu yolculuktu. İlk savaş tarihçiliği ve yazarlığıydı Ksenephon'un yaptığı; olup bitenleri bir günlük halinde kaydetmiş, geçilen yerleri, çekilen zorlukları, komutanlar arasındaki tartışmaları, yani kendince önemli gördüğü herşeyi katmıştır eserine. Öte yandan tarihî bir roman gibidir *Onbinlerin Dönüşü*; hem başlangıcı ve sonu olan bir hikâyesi, hem de bu iki zaman arasında geçen heyecanlı, eğlendirici olayları vardır. Bütün bir canlılığı ile Anadolu'nun 2400 yıl önceki hayatı fışkırır Ksenephon'un kaleminden.

Atlas Okyanusu'ndan İndus Nehri'ne kadar eskiçağ dünyasının tamamını resmeden ve onyedi kitaptan oluşan Strabon'un *Geographika*'sında Anadolu'ya dair bölümler göz kamaştırıcıdır. *Geographika*, İ.S. 18-19 yılları arasında, Strabon 80'lerini sürerken yayınlanmıştır. Her eskiçağlar yazarı gibi iddialıdır Strabon; doğuda Armenia'ya, batıda Sardinia karşısındaki Tyrrhenia kıyılarına, kuzeyde Karadeniz ve güneyde Etiyopya'ya kadar -kendisi gibi- gezmiş/dolaşmış bir başka coğrafyacının olamayacağını söyler kitabında. Ancak işin aslına bakarsak, bir çok yeri gezmiş ve görmüş olmasına rağmen, kitapta anlattıklarının tamamı kendi izlenimlerine dayanmamakta, farklı metinlerden ve başka kişilerin verdiği bilgilerden de fazlasıyla yararlanmaktadır. Üstelik kaynak olarak Yunan mitolojisinin kahramanlarını, mesela Odysseus'u ya da Akhileus'un sözlerini de kullanır ve sık sık geçmişe dair hikâyeler anlatır; edebiyat, tarih ve coğrafya, coğrafyanın felsefesi bir aradadır Strabon'un *Coğrafya*'sında.

Romanın tarih sahnesine çıkışı

Eski Yunan'dan Roma'ya devrolunan tarih ve edebiyat ilişkisinin en önemli örneklerinden birisi hiç kuşkusuz Virgilius'un (İ.Ö. 79-19) *Aeneid* adlı lirik destanıdır. Destanın edebî değerini bir kenara bırakırsak, Roma'nın gücünü ve büyüklüğünü anlatmak için kaleme alınan bu eserdeki tarih anlayışının 19. yüzyılın ulus tarihlerinde rastlayacağımız "icat"lar temelinde kurulduğunu anlayabiliriz. Çünkü Virgilius, eserini Truva savaşı ile başlatıp, Roma -Augustus- soyunu Yunanlılardan kaçan Afrodit'in oğlu Truvalı Aeneas'a dayandırır. Bu eğilim, kendisine soylu bir geçmiş arayan her devletin tarih ve roman yazımında - elbette Türkiye'de de- yeniden üretilmiştir. Batı Roma'nın yıkılmasının ardından yüzlerce yıl süren suskunluk da, Ortaçağ'da (İ.S.1100'lü yıllarda), Avrupa'nın efsanevi geçmişini, şövalyelerin kahramanlıklarını konu edinen destan, romans ve baladlarla son bulur. Geçmiş her zaman pırıltıyla, şan ve şerefle birlikte anılmıştır...

Tarihin bu ilk renkli anlatımlarının ardından gelen uzun yıllar boyunca birlikte ilerleyen edebiyat ve tarih, bir yandan vakanüvistlerin elinden çıkan vakayinamelerde, diğer yandan şiirde, destanlarda, halk masallarında, tiyatroda - mesela Hamlet'i Danimarkalı bir vakanüvist olan Saxo Grammaticus'un çalışmalarından çıkaran Sheakspeare oyunlarında- ve modern romanın atası sayılacak anlatı örneklerinde -Boccacio'nun *Decameron*'unda ya da Rabelais'in *Gargantua*'sında- buluştular. Söz konusu buluşmanın yalnızca Batı edebiyatına özgü olmadığını ve alanlar arasındaki beraberliği -*Dede Korkut Masalları* ya da *1001 Gece Masalları* gibi- Doğulu anlatılardan da örnekleyebileceğimizi eklemeliyim. Bütün bu anlatılarda efsanelerle gerçekliğin içiçe geçtiği fantastik bir algılanışı vardı tarihin. Ancak roman sanatının ortaya çıkması ile birlikte edebiyat ve tarih arasındaki ilişki çok farklı ve zengin bir içerik kazandı.

İlk örnekleri 17. yüzyılda verilen romanın doğuşu toplumsal ve sosyo-ekonomik ilişkiler kadar zihinsel ve kültürel ortamın da bir sonucudur. Romanın sınırlarını, 16. yüzyılın gelenek ve kalıplara karşı çıkan eleştirel ve deneyci felsefesinin belirlediği kültürel ortam çizer; roman, geleneksel anlatı kalıplarından -epik, fabl ve trajedilerden- farklı olarak, alegorik/evrensel tiplerin değil, somut bireylerin somut hayatları ile ilgilidir. Eski edebiyat zamandışı bir evrensellikle uğraşırken, bu yeni edebî tür zamanı da işin içine katıp, mitolojik ve dinî zamanın yerine tarihî ve maddeci bir zaman algısını getirmiştir. Romanın daha ilk örneklerinde karşımıza çıkan bilinç ile zaman/mekân arasındaki ilişki, Locke'un izlerini taşır. Bireyin ancak geçmiş yaşantısı yoluyla kendi kimliğine ulaşabileceği düşüncesine paralel biçimde, roman sanatında da kahramanın kimliği ve kaderi, geçmişteki yaşantısı ve şimdiki zamandaki bilinçli varlığı ile birlikte ele alınmaya başlanır.

İlk roman örneklerinde tarihin değişebilirliği hiç gözetilmediği gibi, bugünü

önceleyen ve hazırlayan şeylere de, özünde bugünden farklı şeyler olarak bakılmamıştı; geçmişi konu edinen sanat ve edebiyatta zaman boyutunu ortadan kaldırma eğilimi vardı. Bunun için, konusunu İncil'den alan resimlerde, Romalı lejyonerler Ortaçağ'daki paralı askerler, kent halkı ise sanatçının çağında yaşayanlar gibi giyinmişlerdi. "Büyükbabalarımız, Andromache oyununu izlerlerken, başına koca bir peruk takmış, ayağına kırmızı çoraplar geçirmiş, bağcıkları alev renginde pabuçlar giyen Orestes'ten pek etkilenmiyorlardı" (Suckov, 1982: 49). 17. yüzyılın sözümona tarihsel romanları safiyane bir biçimde, sadece dışsal tema ve kostüm seçimlerinde tarihseldiler. Karakterlerin psikolojileri değil, resmedilen davranış tarzları, örf ve adetler, vb.de bütünüyle yazarın yaşadığı döneme ait, yazarın kendi döneminin bir yansımasıydı, oradan çekip çıkarılmışlardı. Ve 18. yüzyılın en ünlü tarihsel romanı -ve gotik edebiyatın başlatıcısı- olan Walpole'un *Otoronto Şatosu*'nun tarihselliği de -aynı biçimde- yalnızca kostümsel bir tarihsellikti; meselesi sanatsal olarak belli bir tarihsel dönemin doğru bir canlandırılması değil, başka bir zamanın farklılığının, ilginçlik ve garipliklerinin, merak uyandırıcı yönlerinin kullanılmasına yönelik bir tarzdı. 19. yüzyıldan önceki -sözde- tarihsel romanlarda mevcut olmayan şey, kesinlikle tarihsellikti (Lukacs, 1982: 19). Ne aydınlanma romanında, ne de barok edebiyatta, tarih bir süreç olarak ele alınıyordu.

19. yüzyılın başlarında toplum düşüncesinde tarihe duyulan ilgideki artışı hayatın kendisi gelip dayatmıştır; çünkü tarih insanların yaşamında birdenbire patlamış ve yeni yüzyıl dünyaya gökten güvercin hafifliğinde inmemişti; top gümbürtüleriyle, trompet sesleri ve kurşun yağmuruyla gelmişti. Asker adımlarından sarsılıyordu bütün Avrupa (Suckov, 1982: 49). Napoleon savaşlarının birleştirdiği kıtada tarih, sıradan insanların düşüncesine girmiş, ulusal bağımsızlık çağının açıldığı yüzyılda, uluslar kendilerine anlamlı bir geçmiş aramaya başlamışlar (İskoçya'da Walter Scottun, Polonya'da Henry Sienkiewicz'in Çekoslovakya'da Alois Jirasek'in tarihsel romanlarını bu sürecin bir parçası olarak değerlendirmek gerekir), özellikle Fransa'da, toplumun Fransız Devrimi ile içine düştüğü alt-üst oluş ve değişim, tarihe olan merak ve ilgiyi derinleştirmişti. 1827'de Quinet ve Michelet tarafından Fransızca'ya çevrilen Herder ve Vico'nun tarihî eserleri organik bir tarihî gelişimi anlatıyor, toplumların gelişmesini insanoğlunun çocukluktan yetişkinliğe evrilen hayatı ile ilişkilendiriyor ve daha önemlisi çağın ruhundan, milli karakterden söz ediyordu. Böylelikle tarihe ve tarihî olgulara farklı anlamlar yüklenmeye başlandı.

Belki de her tarihsel anlatı, geçerliliği ampirik olarak kanıtlanmış tarihî olay ve olguları anlamlı bir biçimde ifade etmek için zorunlu nedensellikler, sıralamalar ve -açıkçası- hayalî tasavvurlar oluşturur ve bütün tarihsel söylemlerde bir parça kurgusallık vardır. Ancak o zamana kadar görülmedik bir popülerlik kazanan tarihyazımının -bilimselliğini ve edebiyattan farklılığını ilan ettiği bir anda- eskisinden de kurgusal bir hal alması tuhaf karşılanabilir. Bunda uluslaş-

ma ideolojileri kadar tarihî romanlara duyulan ilgi ile rekabet arzusunun ve piyasa koşullarının etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Sonuçta, kurgu yoluyla yakın zaman tarihini eski zamanın tarihinin amacı yaparak -eski koşullarınmahiyeti değiştirildi, mesela Amerika'nın fethiyle Fransız Devrimi'nin patlaması ilişkilendirildi; dolayısıyla tarihe -sanki varmışçasına- kendi özel amaçları gösterildi ve tarih, "öteki kişilerin yanında bir kişi" oldu, oysa geçmiş tarihin, "Belirlenme", "Amaç", "Tohum", "Fikir" gibi terimlerle belirtilmesi, daha önceki tarihin soyutlamasından, daha önceki tarihin yakın tarih üzerinde meydana getirdiği aktif etkinin soyutlamasından başka bir şey değildi (Marx, 1976: 70). Tarihe, çıkarsaması tarihten yapılamayacak hedef ve anlamlar yüklenmişti. Dolayısıyla, 19. yüzyılın "bilimsel" tarihi ile daha önceki edebî anlatı gelenekleri arasındaki kopuş hiçbir şekilde 19. yüzyıl tarihçilerinin zannettiği kadar büyük olmadı, ama tarih, Avrupa düşünüşünün önemli bir eksenini oluşturmaya başladı; tarihin başlıca ilgi alanı devrimler ve toplumsal değişimlerdi.

Tarihî metinlerle aynı düşünme mekânlarında üretilen romanların aynı konular etrafında dönüp dolaşması şaşırtıcı değildir, hele ki egemen edebî akımın -Romantizmin- sanat ve edebiyata kattığı en önemli duygu tarihsellik olmuş ve roman edebiyatta 19. yüzyılın temsilci türü haline gelmişken... Bir misyon sahibiydi artık yazar; sadece hikâye anlatıcısı değildi o, bir önceki yüzyılın düşünürlerinin ve makale yazarlarının işlevini de yükleniyordu. Toplumu ve toplum felsefesini yansıtacak en elverişli tür olarak romanın kapsamı genişlemiş ve saygınlığı artmıştı. Tarihyazımı ve toplum felsefelerinin pratik anlamda taşıyıcısı romanlardı. Böylelikle yazar artık kurgusal bir gerçekçilikle değil, toplum ve bireyin tarihçisi ve yorumcusu olarak ortaya çıkıyordu. *İnsanlık Komedyası*'nın 1842 baskısına yazdığı ünlü "Önsöz"de Balzac, kendini toplumun tarihçisi olarak tanıtırken, insanların yanı sıra çevre ve nesneleri de uğraş alanına sokan ilk romancı olduğunu vurgulayacak öz güven içerisindeydi. Tarihin bu ilk popülerleştiği günlerle içinde yaşadığımız yıllar arasında ilişki, ilginin sadece tarihî roman ve oyunlarla sınırlı kalmaması üzerinden de kurulabilir. Tıpkı biyografik ve otobiyografik anlatıların günümüzdeki çoksatarlığı gibi, gerçek ya da sahte, anı kitapları ve mektuplar 19. yüzyılın "bestseller"leri haline gelmişler, üstelik sadece toplumun tanınmış, önemli ya da soylu kişilerinin anıları değil, onların uşak, hizmetkâr ya da nedimelerinin yazdıkları da aynı derecede merak ve sevgiye mazhar olmuşlardı.

19. yüzyıl tarihî roman örnekleri

Tarihî roman türünün babası sayılan Walter Scott, 1771'de İskoçya'nın Edinburgh kentinde doğdu, hukuk tahsili yaptı, ama asıl merakı folklor ve halk şarkıları üzerineydi. Folklor ve efsaneleri romana taşıdı Scott. Hepsi de İskoç tarihindeki olaylardan esinlenerek -ilki 1814'te- yazılan *Waverly* romanlarından,

1820 tarihli *Kara Şövalye* ile İngiltere tarihine geçti ve ilk dönemini noktadı. Sadece çağının yazarlarına değil, "Toplumcu Gerçekçi" edebiyata da etkisi büyük olmuştur. Suckov'un Walter Scott incelemesinde kullandığı; O, "fırtınalı ve amansız bir çağın çocuğu olarak, geçmişin çözümsel olarak incelenişi ile geçmiş yaşam, töre ve gelenek üzerine bilgisini keskin bir tarih duygusuyla birleştirmiş; romanlarında insanı sadece toplumun bir üyesi olarak değil, tarihsel sürecin içinde yer alan birisi olarak da ortaya koymuştur (...) Böyle bir kişi çizim ilkesi, gerçekçiliğin zaferini de temsil etmektedir" ifadesi, Walter Scott'un romanları kadar, değerlendirmeyi yapan -Toplumcu Gerçekçi- edebiyat incelemecisinin tarih ve romandan beklentisini de dışa vurmaktadır.

Romanlarını Victoria İngilteresi'nin en sancılı döneminde üreten Charles Dickens (1812-1870), Sanayi Devrimi'nin kitleleri etkileyen toplumsal sefalet ve acılılarını yansıtmıştı. Yüzünü tarihe çevirdiği tek romanı olan ve Fransız Devrimi'ni konu alan *İki Şehrin Hikâyesi*'nde de(1859) benzer motifler geçmişe taşınarak işlenmiştir. Romanına Thomas Caryle'in *Fransız Devrimi* adlı tarih kitabının etkisi ile başlayan ve aynı tarihçiden yardım alan Dickens, romandaki tezlerini de doğrudan Caryle'in Fransız Devrimi'ne ilişkin ahlaki çıkarsamaları üzerine kurmuştu. Kendisiyle aynı yıllarda ürün veren ama aynı biçimde popülerleşmeyen William M. Thackeray'nin (1811-1863) türe dahil edilebilecek romanı *Henry Esmond* (1852) ise 18. yüzyıl İngilteresi'ndeki toplumsal hayata dair bir hikâyeyi, o dönemin tanınmış siyaset, kültür ve yazarlarını da işin içine katarak anlatmıştı.

Alman edebiyatının ve klasizmin en büyük yazarlarından olan Goethe (1749), babası tarafından Aydınlanma düşüncesinin ideallerine göre yetiştirildi. İlerlemeye ve tarihin bu ilerlemeye hizmet ettiği düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalan Goethe, "Tarihî Roman"ın klasik çizgisine girmemekle birlikte, onun kadar tarihsellik barındıran "Oluşum Romanı" akımının temsilcisiydi. 1777-1829 yılları arasında tamamladığı Wilhelm Meister dizisinde, kahramanının çocukluktan erişkinliğe geçiş sürecini anlatır. Aslında bu romanlarda zamanın akışına paralel olarak işlenen kişilik oluşumu ile kişisel gelişimle toplumların gelişimi arasında bağlar kuran -daha önce sözünü ettiğim- tarih anlayışı uyum içindedir.

Rusya'da tarih ve roman ilişkisini başlatan Alexandre Puşkin (1799-1837), Walter Scott'un hemen ardından, Sheakspeare'in, Byron'un, Schiller'in ve elbette Walter Scott'un izlerini sürerek yazmıştı *Yüzbaşı'nın Kızı*'nı (1836). Tarihe ilgisi ünlü tarihçi Karamzin'le olan yakınlığı ile başlayan Puşkin, Pugaçev ayaklanmasını konu edinen romanında, Rusya tarihini ulusal özellikleriyle değerlendirmiş ve gerçekçi bir yaklaşımla tarihi "aşağıdan" canlandırmıştı. Kendisinden sonraki Rus edebiyatını derinden etkileyen Puşkin, Rusya -ve ardından Sovyetler Birliği'ndeki- tarihî roman geleneğinin başlatıcısıdır. Çağdaşı Gogol'un Kazak tarihinden bir dönemi, Kazak halkının örf ve adetleri ile birlikte

işlediği folklorik romanı *Taras Bulba* (1935) da yine Walter Scott üslubunun izlerini taşır.

Rusya'nın ve 19.yüzyılın en tanınmış tarihî romanı kuşkusuz Lev N. Tolstoy'un (1828-1910) *Savaş ve Barış*'ıdır (1869). 1805-1813 yılları arasında süren Napoleon savaşları üzerinden Avrupa tarihini bütünlüklü bir biçimde ele alan roman, Rusya'daki sınıf farklılaşmalarını ve toplumsal hayatı da olağanüstü bir parlaklıkla canlandırır. Tolstoy'un uzun süren tarihî okumalarının ışığında yazdığı bu dev eserin ardında bir tarih felsefesi dikilidir; Fransız ve Rus meslektaşlarının önemli bir bölümü gibi Tolstoy da kitlelerin tarihini yazmaya soyunduğunda, tarihi yapanın büyük adamlar ya da kahramanlar olmadığını, tarihin halkın iradesi ile tecelli ettiğini savunuyordu. Kutuzov sonunda Napoleon'u yendiyse, bunun nedeni kişisel yeteneklerinin çok ötesinde bir zorunluluğun sonucu, bireylerin alınlarına adeta kader gibi yazılan toplumsal güçlerin determinizmiydi (Timur, 1991: 127).

Tarihî roman akımının Fransa'daki ilk örneği, Viktor Hugo'nun yine Walter Scott'un etkisiyle yazdığı *Notre Dame'ın Kamburu*'dur (1931). Türün Fransa'daki benzerlerinde geçmiş hayatın canlı, gerçekçi ve ayrıntılı tasvirleri, yerel unsurların vurgulanması, mekân duygusuna verilen önem, sık dokunmuş bir olay örgüsü ve sürükleyici bir hikâye çarpar gözümüze. Hugo'nun, *Notre Dame'ın Kamburu*'ndaki tasvirlerinde -Scott'un yanı sıra- Gotik yazarlardan da etkilendiğini söyleyebiliriz. 1482 yılında Paris'te başlayan hikâyesinde, Ortaçağ'ın ruhunu temsil eden katedrali ve dinî iktidarı bütün görkemi ile yansıtan Hugo, tarihî anlatılara titizlikle bağlı kalmıştır. 1861'de yazdığı *Sefiller*'deki tarih ise daha yakın bir dönemi kapsar ve komün günlerinde sonlanır. 19. yüzyıl başlarındaki Fransa'daki toplumsal hayat, Stendhal'in romanlarının da konusudur. Dönemin başka bir önemli ismi Flaubert'in *Salammbo*'sunun (1864) hikâyesi ise o yıllarda rastlanabilecek en uzak tarihe, Kartacalılara dairdir. Dönemin gelenek, görenek, örf ve adetleri hakkında kapsamlı bir bilgi ile yazılan bu romanda -doğalcı üslubunun da etkisiyle- Flaubert, mekân, eşya ve hareketleri ayrıntılı biçimde vererek, tarihî döneme kuvvetli bir vurgu yapmıştır.

Dünya edebiyatının en önemli isimlerinden, kimilerine göre roman sanatının zirvesi olan Honore de Balzac, Fransa'nın Tours kentinde, 1799'da doğdu. *İnsanlık Komedyası* bir kitap ismi değil, Balzac'ın toplam doksanaltı kitaptan oluşan romanlarıyla anlattığı insani duruma yaptığı bir yakıştırmaydı. 1300'lerden başlayıp 1845'e kadar gelen, ağırlıklı olarak Napoleon, XVIII. Louis, X. Charles ve Louise Philippe dönemleri etrafında geçen *İnsanlık Komedyası*'nda, Fransız toplumundaki karakterlerin hemen hepsi canlandırılmıştır. Krallar, imparatorlar, ruhban sınıfı, Fransız ordusunun subay ve askerleri, aristokrat aileler, kent ve taşra burjuvaları, köylüler, yazarlar ve yayıncılar, temizlikçi kadınlar, fahişeler, Fransız saraylarından en yoksul mahallelere kadar her mekânda ve onlara özgü eşyalarla birlikte eksiksiz bir biçimde yer alırlar. *İnsanlık Ko-*

medyası'nın merkezi Paris'tir. Balzac romanlarında zamanın oynadığı rolü hemen farkeder okuyucu; insanlar doğar, büyür, ölür, kişiler gelişip değişirler, bir ailenin kuşaktan kuşağa yükselişi veya çöküşü sergilenir, olaylar gibi tutkular da zamana bağlı bir gelişme içinde ele alınırlar. Tarihsellik duygusunu bir an için bile olsa yitirmemiştir Balzac.

Tarihî olayları hikâye edişi ile buraya kadar adını andığım yazarlardan farklı bir akımın temsilcisidir Alexandre Dumas-Pere (1802-1870). Onun hikâyelerindeki tarihin parlaklığı çağdaşlarının hepsinden daha göz kamaştırıcı, mekân ve kostümler çok daha şatafatlıdır belki, ama Dumas, Avrupa yepyeni bir çağa, belki de bir daha asla rastlanmayacak bir alt üst oluş içerisine adım atarken, hiçbir tarihsel gerçeğe dayanmayan, insan psikolojisinin derinliklerine inmeyen, hatta akla ve mantığa sığmayan hikâyeleri ile kuşkusuz kaçış edebiyatının başlatıcılarından biri olmuştur. Fransız İhtilali ile Paris Komünü günleri arasında tamamlanan *Üç Silahşörler*'in (1844) Marx'ın *Felsefe Elyazıları* ile aynı tarihi taşıması çarpıcıdır. Ne var ki dönemindeki bütün büyük yazarları kadar - belki de daha çok- okuyucusu vardı Dumas'nın. Bu başarıda, onun hikâye anlatmadaki ustalığı kadar, o yıllar Fransası'ndaki tarih tutkusunun, tarihin geniş kitlelerin zihnine kazınmışlığının ve o dönemdeki tarih algısında merak duygusunun işgal ettiği geniş alanın etkisi de azımsanamaz.

Tarih ve roman ilişkisine Amerika'dan vereceğim örnek, ne yazık ki gerçekçi ve eleştirel bir bakışın izlerini taşımıyor. James Fenimore Cooper'ın (1789-1851) 1823 yılında yazmaya başladığı ve Amerika'nın vahşi doğasının beyaz adam eliyle ehlileştirilmesini konu edinen *Deri Çorap Hikâyeleri* dizisinin en tanınmış romanı *Mohikanların Sonu* (1826), beyazların kafasındaki "kötü" kızılderili imgesine uygun bir biçimde kaleme alınmış ve beyazların bu topraklardaki egemenliğini meşrulaştırmayı hedeflemişti. *Mohikanların Sonu*, bir romandan çok, tarihi Avrupalılara göre yeni başlayan bu toprakların "ilk çağ"larına ilişkin bir efsaneyi andırır. Bu roman, milliyetçi reflekslerle yazılan metinlerdeki tarih ideolojisini sergilemesi açısından iyi bir örnektir.

Arap ülkelerinde yüzyılın sonlarında ortaya çıkan romanlardaki tarihselliği de yukarıda sözünü ettiğim milliyetçi ideolojilerle birlikte değerlendirmek yerinde olur. Tarihî romanların Arap milli kurtuluş mücadelesinde Arap halklarının tarihini halkın anlayacağı bir dile çevirme işlevini yüklenmeleri ve bu süreçte kuracakları gelecek için şanlı geçmişlerini hatırlamalarının bir aracına dönüşmeleri doğal bir akıştır. Arap edebiyatında türü etkin hale getiren ilk yazar Corci Zaydan'ın (1861-1914) aynı zamanda bir tarihçi olması, edebiyat ve tarih ilişkisinin yakınlığını da belgeler (Landau, 1994:15-17). Osmanlı'da da konularını tarihten alan ilk romanların aynı dönemde ortaya çıkması rastlantı sayılamaz. Corci Zaydan'ın pek çok romanı 1930'lardan sonra Türkçe'ye çevrilirken "İslâm tarihi"ne ilişkin olduklarına yapılan vurgu ile "İslâm tarihinin en kanlı ve tetkike değer sahifeleri, bitaraf bir kalemle canlandırılmıştır" tarzında-

ki ifadeler dikkat çekicidir. Bir başka benzerlik ise Osmanlı ve Arap romanlarının bu ilk örneklerinin Alexandre Dumas'dan esinlenmeleridir. Arap ve Türk edebiyatlarının başlangıç ve sonraki dönemlerinde karşılaştığımız temasal benzerliklerin toplumların tarih algısının incelenmesi açısından yararlı olacağını düşünüyorum.

Örneklerini çoğaltabileceğimiz bütün bu yazarların etkisiyle, 19. yüzyıldan başlayarak, tarih, romanın önemli bir öğesi haline gelmiştir. Bu yüzyılın Avrupalı yazarlarında gerçekçi yazma tarzı egemendir ve tarihî roman yazımını da aynı gerçeklik duygusu belirler. "Tarafsız" biçimde tarihî "hakikatlerin" ve tarihin yasalarının peşine düşmüştür Avrupalı entelektüeller. Tarih düşüncesinde doğrusal bir zaman akışı ve ilerlemeye olan inanç yaygındır. Geç uluslaşma dönemindeki edebiyatlarda ise birey ve toplum tarihinin yerini -aynı ilerlemeci anlayışın yönlendirdiği- kurtuluşçu ve kurucu bir tarih ideolojisi kaplamıştır. Ne var ki 19. yüzyılda "tarihî roman" olarak adlandırılan ayrı bir tür düşünülmemiş, tarihî olayları aktaran romanlar genel olarak roman yazımı içinde değerlendirilmiş, ve "Tarihî Roman" kuramı, 19. yüzyıl Avrupa edebiyatını inceleyen 20. yüzyıl teorisyenleri tarafından geliştirilmiştir.

Bir tanım denemesi

Romanın kendisi ve türleri, konumuz özelinde ise "Tarihî Roman"a ilişkin yapılmış pek çok tanım denemesi var. Bunları ansiklopedik bir ifadeyle özetlersek; "Tarihî Roman", konularını geçmişten, tarihsel olay ve kişilerden alan roman türüdür. Geçmişle ilgili olması, geçmişi bugüne getirmesi ve geçmişi bugünün gözüyle değil, o günlerin gözüyle, o günlerin havasıyla vermesi türün belirgin özellikleridir. Romancı, kişilerin konuşmalarından giysilerine, yerlerin ve yapıların belirlenmesinden edimlerin ve törelerin anlatılmasına değin her şeyin bugün gibi, gerçeğe benzerlikle dile getirir... Ele alınan gerçek ya da hayalî kişiler, tipler ve karakterler anlatılan çağın duygu ve düşüncelerini yansıtan tarzda kurgulanmalıdır. İyi bir tarihsel romanda tarihî malzemeler ve tarihî atmosfer roman içi bir yaşantıya dönüştürülebilmelidir (Özdemir, 1981: 239). Ne var ki bu türden romanların gösterdiği çeşitlilik tek bir tanımı yetersiz kılmış, bu kez tarihî romanlar; tarihî olayları konu edinen macera romanları, iki farklı tarihî devrin mukayese edildiği romanlar, belli bir tarihî perspektifle tarihin belli bir devrinde insanın evrensel tarihini inceleyenler, ideolojik amaçlı tarihî romanlar ya da -yakın dönemde- postmodernler gibi altgruplara ayrılmaya çalışılmıştır.

"Tarihî Roman" türünün temel öğesi olan "tip", gerçekçi edebiyatın tarihselliğinin taşıyıcısıdır. Lukacs'ı izleyerek tip'i bir tarihsel dönemin özgül çelişkileriyle betimlenmiş bir varoluş kipi olarak tanmlayabiliriz; ya da Adorno'yu izleyerek belirli bir tarihsel dönemin diyalektik imgesi olarak... Demek ki tip, roman metnini tarihe, somut tarihe eklemleyen bir dolayım; gerçekçi roman an-

cak ürettiği tiplerle tarihsellik ediniyor. Dolayısıyla Frederic Jameson'un belirttiği gibi, örneğin bir Balzac karakteri, bir sınıfın ya da kuramsal tarihin tipiği değil, olsa olsa belirli bir tarihsel dönemin, somut tarihin tipiğidir (Yavuz, 1987: 40).

Bütün bu tanım denemelerine rağmen, tarihî romanın sınırları hâlâ çevrilmiş değildir. İçinde geçmişe dair bir şeyler barındıran her edebî metne bu adlandırma yapılabileceği gibi, sözkonusu tarihin gerçeklikle ilişkisi de bir reddiyenin gerekçesi sayılabilir. Bunun yanında, biyografik, otobiyografik ve belgesel romanlar da tarihle yakından ilişkilidir. Kendimize şu soruyu sorabiliriz; bugün "Tarihî Roman" denildiğinde nasıl bir roman ve nasıl bir tarih tasavvur ediyoruz? İlk anda belleğimizdeki romanlar arasından bir seçme yapmak durumunda kalacağız şüphesiz. Bugüne görece daha uzak zamanları ve tarihe mal olmuş şahsiyetleri hikâye edenler muhtemelen bir adım öne çıkacaklar. Kimileri ise klasik tanımlara bağlı kalarak, sadece tarihe ve edebiyata ciddi yaklaşan yazarların -klasik gerçekçi bir üslupla ürettikleri- romanları tarihî kabul edebilirler. Bu durumda A. Dumas'nın *Üç Silahşörler*'i, Zevago'nun *Pardayanlar*'ı ya da A. Z. Kozanoğlu'nun onlarca romanı, serüven yanlarının ağır basması ile dikkate bile alınmayabilir. Ne var ki Kozanoğlu'nun tarihe sadakatinin Amin Maalouf'tan çok daha aşıkane olduğunu hiç çekinmeden iddia edebilirim.

Bir başka belirsizlik ise bir romanın, hikâyesinde tarihî bir geri plan olmasına rağmen tarihî sayılıp sayılmayacağından kaynaklanıyor; mesela *Benim Adım Kırmızı*'yı tarihî roman olarak okuyanların yanı sıra, metnin barındırdığı fikirler nedeniyle onu -tarihî değil- felsefi bulanlar da var. Ya da Nedim Gürsel, kendi romanı *Boğazkesen*'i tarihsel roman türüne katmasa bile, roman bizzat tarihçiler tarafından bu tür içerisinde mercek altına yatırılıyor. Ayrıca polisiyeler, aşk romanları ve westernler gibi farklı türlerde de tarihsellik var. Mesela Agatha Christie ve Eric Ambler gibi klasik polisiye yazarları veya Barbara Cartland gibi pembe dizi kraliçeleri ya geçmişe sıklıkla gönderme yapmışlar ya da hikâyelerinin tamamını geçmiş bir zaman diliminde kurgulamışlardı. Bu anlayış günümüz yazarlarının da en çok rağbet ettikleri roman üretme biçimidir ve türlerin karışımından -tür kavramını anlamsız hale getirecek bir çoklukta- yeni türler türetilmiştir.

Son olarak, aynı tarihi ve kişileri konu alan, ama birisi aktardığı tarihte, diğeri o tarihten çok sonra kaleme alınan iki romanı -mesela Milli Mücadele yıllarında, 1922'de yazılan Halide Edip Adıvar'ın *Vurun Kahpeye*'si ile 1963'te yazılan Tarık Buğra'nın *Küçük Ağa*'sını- birbirinden nasıl ayıracağımız sorusunun yanıtı pek açık görünmüyor. İkisinde de aynı döneme ilişkin olaylar ve kişiler, yoğun bir tarihsellik var, ama eğer "Tarihî Roman" tanımlarına bağlı kalırsak, birincisi gerçekçi, ikincisi tarihî türe giriyor. Hikâyelerin geçtiği tarihsel dönem günümüze yaklaştıkça, gerçekçi ve tarihî romanlar arasındaki fark da kapanıyor ve yeniden bir tanım sorunu yaşıyoruz.

Romanın parçalanarak macera, dedektif romanları, psikolojik romanlar, köy romanı gibi çeşitli alt türlere ayrılmasına şiddetle karşı çıkan Lukacs, özgün bir formun/biçimin, yaşamın mutlaka özgün bir hakikatine karşılık gelmesi gerektiğini savunmuş, eski ve klasik romanların "bugünün somut tarih öncesini" gösterdikleri için tarihsel olduklarını, bugünün somut tarih öncesini değil de "bugün bizi uğraştıran problemlerin soyut tarih öncesini" aktaran çağdaş yazarların ürettiklerinin ise tarihsel kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştür.

> Bugünün somut tarih öncesi, romanda insanı bir nesne olarak değil, bir özne olarak, dahası etkin bir özne olarak konumlandırmak demektir. Lukacs, gündelik pratik yaşamları içerisindeki insanların yerine bir ideayı koyarak tarihsel romana başlamanın, bugün bizi uğraştıran sorunların soyut tarih öncesini verdiği kanısındadır. Tarihsel romanda bugünün tarih öncesi, ancak insanın somut ve pratik etkinliği bağlamında gerçeklik kazanır. Bunu sağlamak için yazar olaylarla kişiler arasında organik bir ilişki kurmalı, roman karakterlerinin yaşamlarındaki -maddi ve manevi- dönüşümleri izlettirebilmelidir (Eagleton, 1985: 50).

Görüldüğü gibi, klasik gerçekçi romanlardan yola çıkarak yaptığı türleştirmede "Tarihî Roman" nitelemesinden çekinmeyen Lukacs, klasik ve yeni tarihî romanlar arasına bir sınır çekmek zorunda kalmıştı. Ona göre "Tarihî Roman"ı kendi hakları/temelleri olan bir tür veya alt tür olarak kabullenmenin toplumsal nedenleri, bugünü dünden ayıran ve soyut bir karşıtlık içinde birini ötekinin karşısına yerleştiren nedenler ile benzeşir. Ancak bu nedenler gerçekten yeni bir tür yaratamaz; çünkü her "tür", gerçekliğin benzersiz bir yansımasıdır. Ve türler, sadece yaşamın düzenli bir biçimde tekrarlanan tipik ve genel gerçeklerinin bir yansımasıysa ve o âna kadar olan -edebî- biçimler böylesi bir yansımayı layıkıyla karşılayamıyorlarsa doğabilirler. Öte yandan yeni tarihsel roman, modern romanın yetersizliğinden fışkırmış ve meşruiyetini kendinden alan bir "tür"e dönüşerek -ve bir tür olarak da- bu kifayetsizliği daha büyük bir ölçüde yeniden üretmiştir. Bu niceliksel farklılıkların gerisinde de bir yaşam gerçeği bulsak bile, farklılaşma yaşamın objektif bir gerçeğine dayanmaz ve özellikle sözkonusu dönemin sahte ideolojisine yönelik bir mübalağadan kaynaklanır (Lukacs, 1982: 242). Sonuç olarak, modern tarihsel romanın burjuva gerçekçiliğinin genel çözülüşünün yarattığı kaçınılmaz bir biçim -bir tarz yanlış bilinç- olması nedeniyle tarihsel romanın dışında bırakılması gerektiğini savunan Lukacs, tanım sorununu kendi tarih anlayışının dışına çıkaramamıştır.

Belki de bu durumda tanım sorunsalının kendisinin dışına çıkmamız gerekir. Çünkü edebî ürünler ve türler gibi "açık dokulu" kavramlar üzerine kesin bir tanım yapmak yanıltıcıdır; değişmez ve demirbaş kurallarla sınırlanmamak kaydıyla, bir dizi romana ilişkin gözlemlerden yola çıkılarak yakalanan bazı ortak noktalara, daha doğrusu benzeyişlere dikkat çekilebilir, ama sanatın, edebiyatın, romanın, roman türlerinin "doğru" ve evrensel tanımları yapılamaz,

çünkü karşılaşılması muhtemel her yeni ve değişik eserle birlikte tanımda da değişiklere gidilmesi gerekecektir. Ancak belli tarihsel, içeriksel, mekânsal, vb. çerçeveler çizerek bu kavramı kapatabiliriz. Tarih ve roman ilişkisinin kavranması açısından çok yapıcı yorum ve değerlendirmelerine rağmen Lukacs'ın "Tarihî Roman" kavramını da 19. yüzyıl romanıyla sınırlamak yerinde olur.

Lukacs'ı yorumlarken kullandığı "hammaddesinin mantığının -yani tarihin- biçim üzerinde önceliğinin mutlak olduğu, tarihsel nesneye ait çelişmelerin biçimdeki çelişmelere dönüşme sürecinin bir laboratuar deneyinde olduğu gibi açıkça gözlenebildiği yer tarihî romanlardır" ifadesi her ne kadar bir kesinlik taşıyor gibi görünse de, Jameson da böyle bir türün varlığından kuşkuludur ve biraz ilerde şüphelerini açığa vuracaktır;

Ama eğer tarihsel andaki her şey tutarlı ise, o zaman tarihsel romanın kendisi de eninde sonunda bir biçim olarak ortadan kalkar, çünkü somut bütünsellik için gösterdiği zorlama içinde sanatın varoluş sınırlarını patlatır. Tarihsel romanın ortaya çıkışı zaten genel olarak romanın giderek artan tarihselciliğinin bir belirtisiydi, günümüzdeyse bütün romanların tarihsel olduğuna dair genel bir düşünce birliği vardır; çünkü bunların nesnesi, şimdi'ye bağlı kalmakla, uzak geçmişten herhangi bir an kadar derinden tarihseldir zaten (Jameson, 1997: 292-293).

Elbette romanlar üzerine konuşurken "Tarihî" ya da "Tarihsel" nitelemesini kullanmayı sürdüreceğiz, ifade etmek istediğim, artık bu adlandırmanın sadece bir eğilimi işaret etmekten öte bir anlam taşımamasıdır. Çoğu kez bir kavramın anlamının onun tanımı ile tesbit edileceğini sanırız; bir başka ifadeyle, bir kavramın neye işaret ettiğini bilmekle, o sınıfa giren bütün nesnelerin ortak özelliklerinin bilinebileceğini düşünürüz. Oysa ki, bir kavramın anlamını bilmek kavramın işaret ettiği bütün şeylerin sahip olduğu ortak özelliği bilmek demek değil, kavramı yerinde kullanmak ve işaret ettiği şeyleri tanımak demektir (Moran, 1974: 277). Üzerinde zaten kesin bir anlaşmaya varılamayan iki kavrama, hem bir tarih, hem de bir roman kuramına dayalı olan "Tarihî Roman" tanımında ise bu yerindeliğin ölçütü zorunlu olarak subjektiftir. Öyleyse "Tarihî Roman", herkesin üzerinde hemfikir olabileceği bir tür olarak kabul edilemez. Onun yerine tarihin romana nasıl katıldığını, yani romanlardaki tarih algı ve tasavvurlarını tartışmak daha uygun bir yönelimdir.

Toplumcu gerçekçi roman ve tarih

Marksist sanat anlayışının yalnızca belli bir zaman ve mekânda ortaya çıkmış bir biçimi olmasına karşılık siyasi nedenlerle mutlaklaştırılan ve diğer ülke edebiyatlarına da empoze edilen "Toplumcu Gerçekçi" roman yazımının biçimsel özellikler temelinde 19. yüzyılın klasik gerçekçi romanlarından bir farkı yoktu. Fark, gerçekçiliğin sosyalist bir geleceği de kapsayacak bir perspektif

kazanmasıydı ve "Toplumcu Gerçekçi" akımda üretilen tarihî romanlar için biçimsel ölçüt, yine 19. yüzyılın romanlarından alınmıştı. 19. yüzyıl edebiyatı ile Marx, Engels ve Lenin'in bu edebiyat hakkındaki yorumları, teorinin temelini oluşturdu. Aslında Marx'ın *Alman Ideolojisi*'ndeki;

> Bu tarih anlayışı demek ki, temel olarak gerçek üretim sürecinin gelişmesine dayanır, ve bu görüş, hayatın doğrudan maddi üretiminden hareket eder; insan ilişkilerinin biçimi bu üretim tarzı tarafından meydana getirilmiş olarak, bütün tarihin temeli olarak kavranır, bu da, onu, devlet olarak eylemi içinde göstermek kadar, aynı zamanda çeşitli teorik üretimlerinin din, felsefe, ahlak, vb. bilinç biçimlerinin tümünü onunla açıklamaktan, ve onun oluşunu bu üretimlerden hareket ederek izlemekten ibarettir, öyleyse bu da, doğal olarak, işi bütünlüğü içinde göstermeye olanak verir (Marx, 1976:76)

ifadesi, "Toplumcu Gerçekçi" romanlara tarihin nasıl gireceğine dair yeterli bir klavuzdu.

1920'li yıllardan başlayarak Sovyet Edebiyatı'nda tarihsel roman önemli gelişmeler gösterir ve hatta Sovyet romanının belkemiğini oluştururlar. Yazarlar romanlarını genellikle -Tolstoy'u örnek alarak- tarihsel belgeler üzerinde kurmakta özenlidirler. Romanların tarihsel belgeler üzerinde kurgulanması Sovyet romancılığının ayırd edici bir özelliği haline gelmiştir. Mesela Gladkov da, Furmanov da, Serafomiç de romanlarını tarihsel belgeler üzerinde oluşturmuşlardı. Daha ileriki yıllarda Simonov aynı yöntemi tüm yapıtlarında kullanacaktı. Biraz daha farklı olmakla birlikte Ehrenburg da -Türkiye'de bir dönem çok okunan *Paris Düşerken*, *Fırtına* ve *Dipten Gelen Dalga* üçlüsünde- onları izlemiştir. "Belgesel Roman", işte bu belgeselci eğilimin bir ürünüdür ve iyi örneklerinde gerçekliğe etkili bir biçimde ulaşılabilir, ama bu tür, gerçeğe mal edilmiş olanı ortaya çıkartabilecek kendine özgü bir konuya sahip değildir ve önemli olan, metinlerin çağımız düşüncesinden asla yalıtılmamasıdır. Simonov ise bir romana belgesellik eki takılmasından yana olmamasına rağmen Türkiye'de yaptığı bir konuşmada dokümanter edebiyata olan ilgiye hoşgörü ile yaklaşmıştır; "bu yönelişin insanları gerçeğe yaklaştırmak isteğinden kaynaklandığını sanıyorum. Tarihe eleştirici bir yaklaşım ve tarihî dokümanter olarak görme isteğinden kaynaklanıyor" (Idil, 1983: 84-106).

"Tarihî Roman"ın içinden doğan belgesel romanlar, bir süre sonra tarihî romanlar için bir ölçüt oluşturmaya başladılar. Buna göre yazar ele aldığı konusunu okura sunarken, hem geçerli çözümler getirmeli, hem de söz gelimi iç savaş yıllarını anlatan belgesel romanlardaki gibi, kahramanlar hakkında doğru bilgileri verebilmeliydi. Bugünkü bilgi ve ideolojilerle dünün tarihî olgu ve belgelerini değerlendiren söz konusu türe ait romanlarda yazarın kendisini bugünkü durumdan soyutlaması mümkün olamayacağından, roman yazarı geçmişe ait bir olayı yazıya dökerken, şimdiki duruş noktasından geçmişe müda-

halede bulunmaktan kaçınamayacaktı. Bu da zorunlu olarak kahramanına müdahaleyi gerektirecek, ya da yazar -tarihî- olguların seçiminde taraflı davranmak zorunda kalacaktı. Edebiyata siyaset alanından yapılan edebiyat dışı müdahaleler yalnız Sovyet romanını değil, II. Paylaşım Savaşı sonrasında ortaya çıkan yeni sosyalist devletlerin ve üçüncü dünya ülkelerindeki sosyalizme bağlanmış kesimlerin roman okuma ve yazma tercihlerini de belirlemiş, sonuçta tarih bütünüyle ideolojik bir yan tutuşla ele alınmış ve ortaya edebî değerden de, tarihsellikten de yoksun ürünler çıkmıştır. 1970'li yıllarda bol miktarda Türkçeleştirilen Arnavutluk ve Bulgaristan çıkışlı romanlar, bu tarz tarihselliğin yansımaları olarak bir kuşağın belleğinde yer etmiştir.

"Toplumcu Gerçekçi" edebiyatın en başarılı örneği sayılan Şolohov'un (1905-1984) *Durgun Don* (1928-1940) romanı, Don kıyılarında yaşayan Kazak köylülerini 1900'lerin başından 1918'e kadar uzanan bir zaman diliminde, Ekim Devrimi ile ilişkileri içerisinde anlatır. Bir yandan Birinci Dünya Savaşı ve Bolşevik Devrimi, diğer yandan sürdürülmeye çalışılan geleneksel hayat arasında sıkışan Kazaklar, belki de Tolstoy'un *Kazaklar*'ından bile daha gerçek ve canlıdır Şolohov'un romanında. Hikâyenin arkasındaki tarih çok net bir biçimde görülür, ama bu tarihi kuru bir belgeselci yaklaşım ya da tarihin ilerlemeci mantığı içerisinde yansıtmaz Şolohov. Bireysel kaderler, kendilerinin dışında gelişen ve asla önünde durma imkânı olmayan bu muazzam devinim içerisinde belirlenir. Romanın girişindeki basit köy yaşamının ve inanç biçimlerinin adım adım tasfiye oluşunu, o dönemin siyasal ve toplumsal tarihi içerisinde şiirsel bir hüzünle anlatır yazar. Devrim saflarındadır, ama devrimin pek çok insanın hayatına, geçmişine, geleceğine, sevdiklerine mal olduğunu izlemiş ve romanında yan tutmadan sergilemiştir. Bu nedenle, "Toplumcu Gerçekçilik" için yeteri kadar olumlu bir tip değildir Kazak köylüsü Gregor, buna rağmen devrim sürecinin bir tipiği olarak kabul görmüş, bireysel yazgısı trajik olarak algılanmıştır.

Yazıldığı yıllarda, edebiyat dışı etkileri ve anlamı, edebî değerlerinin çok ötesindeydi *Durgun Don*'un. Bir önceki dönemde yetişen ve devrimci hareketle iyi ilişkiler içerisinde olan tek yazar Maksim Gorki, klasik roman tekniğine kattığı sosyalist temalarla, "Toplumcu Gerçekçilik" akımının başlatıcısı oldu. Ancak Gorki'nin yapıtlarının heyecan vermekten uzak kaldığını söylemeliyim. Şolohov ise gerçek bir devrim çocuğuydu. Sosyalizmin ve Sovyetler Birliği'nin ihtiyacı olan taze kandı o. Teorik olarak var olan "Toplumcu Gerçekçilik", *Durgun Don* ile pratikte de karşılığını bulmuştu. Yalnızca Sovyetler Birliği için değil, dünya sosyalist hareketi açısından da yeni bir edebî çığır açılıyordu...

Devrimin ve devrim sonrası ilk edebî ürünlerin Avrupalı aydınları nasıl etkilediğini biliyoruz. Zaten bir tarih anlayışı olarak Maksizmin genel felsefi önermelerini ortaya koymayı ve onları Marx'ın doğrudan doğruya değinmediği konulara uygulamayı hedefleyen düşünürlerin etkisiyle Avrupa tarih yazımında Marksizm parlak bir dönemini yaşıyordu. Mehring, *Tarihî Maddecilik Üzerine*;

Labriola, *Maddeci Tarih Anlayışı Üzerine Değinmeler*; Plekhanov, *Birci Tarih Anlayışının Gelişmesi*; Kautsky, *Maddeci Tarih Anlayışı* ve *Hıristiyanlığın Kaynakları* gibi tarihî çalışmalara imza atmış, Frankfurt Okulu'nun ilk müdürü Carl Grünberg de bir hukuk tarihçisi olarak *Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi* adlı derginin yayımcılığını yürütmüştü. Kapitalist ülkelerdeki pek çok yazar, Marksist bir anlayışla tarihî romana yöneldi. Mesela "varoluşçular" -Sartre'ın ifadesiyle- "tarihsel maddeciliğin tarihin tek gerçek yorumunu verdiğine, varoluşçuluğunsa gerçekliğe tek somut yaklaşım olarak kaldığına aynı zamanda inanıyor"lardı (Jameson, 1997: 183). Roman yazımının "Toplumcu Gerçekçi" kurallara bağlılıkla yürütüldüğü üçüncü dünya ülkelerinde de roman-tarih ilişkisi -1970'lere kadar- 19. yüzyıldan devralınan mirasa halel getirilmeyecek bir biçimde sürdürüldü.

Romanda modernizm

19. yüzyılın büyük gerçekçi edebiyatı ile "Toplumcu Gerçekçi" edebiyatta tarihsel ilerlemeci anlayış egemendi. Oysa yine 19. yüzyıl içerisinde başta Nietzsche olmak üzere pek çok düşünür tarihselciliği ve ilerleme fikriyatını reddetmiş, 20. yüzyılın başlarında tarih ve zaman üzerine Bergsoncu düşünceler popülermeye başlamıştı. Üstelik daha 19. yüzyılın ikinci yarısında klasik gerçekçi edebiyattan kopmalar vardı. Modernist edebiyat işte bu gelişmelerin sonucuydu. Joyce, Proust ve Woolf'un romanlarında şimdiki zaman sürekliliğinin parçalanışı ve öznel bir zaman algısı -akımın ayırd edici özelliği olarak- öne çıktı. "Modern"lerin peşinde koştukları bilgi, gerçekliğin farklı bir alanına, bireyin iç dünyasına ilişkindi. Dolayısıyla bir başlangıcı ve sonu olan dramatik kurgular yoktu onların romanlarında, anlatılanlar bilincin dünyayı ve zamanı algılama ve yorumlamasına, yani zihnin tarih içindeki serüvenlerine dairdi.

Modernist romanlardaki insan bilincinin zaman algısına göre,

> hiç kimse doğrudan şimdiki zamanın içinde yaşayamaz; hepimiz -ister mitoslar söz konusu olsun ister tarih- bireysel ve kolektif şeyleri ve olayları, belleğin birleştirici işlevi aracılığıyla derleriz. Ben dediğimizde, belli bir yerde belli bir yılın belli bir gününde belli bir saatte doğan kişinin doğal uzantısı olduğumuzu sorgulamaya açmadığımızda, tarihsel bir anlatıyı yaşamaktayız... Bireysel ve kolektif belleğin oluşturduğu bu karmaşık yapı, yalnızca geriye doğru da olsa yaşamımızı uzatıyor ve zihnimizin gözleri önünde bir ölümsüzlük vaadinin belirmesine yol açıyor... Öyleyse, kurmaca anlatıların bizi neden bu kadar büyülediğini anlamak kolaydır. Gerek dünyayı algılamak, gerek geçmişi yeniden kurmak için yararlandığımız o sınırsız yeteneği kullanma olanağını sunmaktadır bize (Eco, 1995: 148).

1960'lardan sonra tarihçiler arasında modernist romanlarda görülen bu zaman algısından tarihyazımının da yararlanabileceği fikriyatını benimseyenler vardı (Burke, 1992: 238).

Marksist estetikçiler arasında yakıcı tartışmalar yaratan -Joyce, Kafka, Woolf, Proust gibi- modernist yazarlar, bu zaman algıları nedeniyle gerçeklikten ve tarihten kopmakla suçlandılar. Tarihselliğin merkezî bir önemde olduğu tartışmalara soldan yaklaşanların görüşleri Habermas'tan bir alıntı ile örneklenebilir:

> Estetik modernlik, odak noktasını değişik bir zaman bilincinde bulan tutumlarda gösterir. Felsefeye Bergson'un yazıları ile giren bu yeni zaman bilinci, toplumdaki hareketliliği, tarihteki ivmeli hızı, günlük hayattaki kesintileri dile getirmekten fazlasını yapar. Geçici, ele geçmeyen ve kısa olana yüklenen yeni değer ve dinamizmin göklere çıkarılması, lekelenmemiş, saf ve durağan bir şimdiye duyulan özlemi açığa vurur. Bu, modernist karakterin geçmiş hakkında neden soyut bir dille konuştuğunu da açıklar. Her bir devir kendi ayırıcı güçlerini yitirmiştir. Tarihsel belleğin yerine bugün ile tarihin aşırılıkları arasında kahramanca bağlantılar kurulur; çöküşün (decadence) barbar, vahşi ve ilkel olanda kendisini bulduğu bir zaman anlayışıdır bu. Tarihin sürekliliğini havaya uçurmak isteyen anarşist bir niyet gözlemliyoruz; bu niyeti de yeni estetik bilincin yıkıcı gücü bağlamında değerlendirebiliriz. Bu başkaldırı, ahlakilik ve yararlılık standartlarını etkisiz hale getirmenin bir yoludur... Diğer yandan, avangard sanatta geliştirilen zaman bilinci, sadece tarihdışı (ahistorik) olmakla kalmaz; tarihte yanlış normatiflik diye adlandırılabilecek olan şeye karşı da yönlendirilir. Modern, avangard ruh, tarihi başka bir şekilde kullanmaya çalışır, tarihselciliğin nesneleştirici ustalığı sayesinde ulaşılabilen geçmişleri bir yana atar, ama yanı zamanda tarihselciliğin müzesine kilitlenmiş bir tarafsızlaştırılmış tarihe de karşı çıkar (Habermas, 1990: 33).

Ne var ki birçok Marksist kuramcı, yazar ve sanatçı ise modernizmin yeniliklerini paylaşmışlar, özellikle Brecht, Lukacs'ı şiddetle eleştirmiş ve kendisi de roman-tarih ilişkisini modern yazarlara benzer bir tarzda kurmuştu. Yazdığı bir mektupta

> Romanlarımdan biri tarihî bir roman. Roma tarihi üzerinde kapsamlı bir çalışma gerektiriyor. Hicivli bir roman bu. Günümüzde roman bizim teorisyenlerin -Marksistlerin- bölge sınırı içinde. *Bay Julius Ceasear'ın İşleri* adlı bu roman için yaptığım çalışmalarda onlardan en ufak bir ipucu sağlayamadığımı söylerken bunu kötülük olsun diye yapmadığımı belirteyim. Geçen yüzyılın burjuva romanından kalma, iç dekorların alabildiğine geniş çizildiği her çeşit uzun kişisel çatışma sahnelerini bir araya yığma yöntemlerinin bana bir yararı olamaz (Brecht, 1975: 18)

ifadesini kullanan Brecht, metinlerinde anakronizmaları bilinçli bir biçimde kullanarak, insanların tarih algısındaki anakronik yapıları deşifre etmeyi hedefliyordu.

Solcu bir yazar olarak romanlarını modernist anlatım biçimleri ve zaman algısı üzerine inşa eden Marquez de *Yüzyıllık Yalnızlık* romanını toplumsal hafıza kaybına işaret etmek için yazdığını söyler. Aslında Mocambo Kasabası ve romanın "gerçeküstü" kahramanlarının hayat hikâyeleri bize alternatif bir Latin

Amerika tarihi anlatır. Kasabalılar unutma hastalığına tutulur, gün be gün hafızalarını kaybeder, hatta unutmamak icin kasabanın en geniş caddesine "Tanrı vardır" diye yazarlar. Toplumsal unutkanlığı tarihten öğrenmeme inatçılığıdır soz konusu olan. Aydınlanmanın ilerlemeci tarihselliğinin karşına, Latin Amerika'nın yinelenen kaderini vurgulamak için hikâyesini döngüsel bir zamana oturtmuştu Marquez. Modern öznenin oluşumunda belleğe -zamana- verdiği ağırlıklı rol ile modernizmin taşıdığı tarihsellik, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Oğuz Atay tarafından Türk romanına da taşınmıştır.

Postmodernizm ve romandaki değişim

Modernizmin yarattığı şiddetli tartışmaların üzerinden çok geçmemişti ki, bu kez postmodernizm benzer fırtınaları hem tarihyazımı ve hem de edebiyatta kopardı. Postmodern tarihyazımını doğrudan tartışmayı amaçlamamakla birlikte, bu tarih anlayışı ile onun romandaki tezahürlerinin benzerliklerini göstermesi açısından birkaç isme değinmek istiyorum. Postmodern tarihyazımının temel düşüncesi, tarih yazmanın gerçek bir tarihsel geçmişe gönderme yaptığının yadsınmasıdır. Son otuz kırk yıldan beri gittikçe artan sayıda tarihçi, tarihin bilimden ziyade edebiyata yakın olduğu kanısına vardı. Bu düşünceler 1960'lardan sonra geçerlilik kazandı ve gerek Roland Barthes gerekse de Hayden White tarihsel metinlerin edebî karakterlerinin ve kaçınılmaz olarak barındırdıkları kurgusal unsurların altını çizdiler ve tarihyazımının kurgudan farklı olmayıp, onun bir biçimi olduğunu ve tarihsel anlatıların, bilimlerdeki benzerlerinden çok, edebiyattaki benzerleriyle ortak özellikler taşıyan sözel kurgular olduklarını ileri sürdüler (Iggers, 1996: 122).

Yazılı tarih bir insan yapıtı olduğundan, White, tarihçilerin de figüratif dilin temel kategorilerine -mecazlara- dayanarak gerçekçi hikâye edebiyatının yazarlarıyla aynı biçimsel anlatı yapılarını kullandığını iddia eder. White'a göre,

> olayların bir romans olarak betimlenmesinde, tarihsel hikâyeleştirme, tarihsel kahraman ya da öncünün gücünün son tahlilde çevresine üstün geldiğini tahayyül eden tarihçi tarafından tesbit edilmiştir. Bu romans olarak hikâyeleştirilmiş tarih, nihai başarıyı, kurtuluşu ya da aşkınlığı garanti eden bir macera olarak gelişir... Bir hiciv olarak hikâyeleştirme ise romansın karşısında yer alır; burada fail/kahraman ya da öncüler, tarihçi tarafından aciz, dünyalarının tutsağı olmuş, engeller ve hiçlenme dolu bir hayata mahkum insanlar şeklinde tahayyül edilir... Trajik hikâyeleştirme romansa benzer, şu farkla ki kahraman ya da öncüyü sonunda kaderin ya da trajik bozukluğun ağına düşmüş olarak tesbit eder. Sonuçta başarısızlık, yenilgi ya da ölüm vardır (Muslow, 2000: 231).

Tarihi, bilgi olarak keşfedilmiş değil de dil içinde ve dil aracılığıyla -bir metin olarak- üretilmiş bir anlatı olarak kabullendiğimizde, elbette üzerinde fikir

birliğine varılacak bir gerçeklik peşinde koşmanın anlamı kalmıyor ve bir kez daha romanla tarihî metin birbirlerine yaklaşıyorlar. Tam bu noktada, tarihe biçtikleri rollerle birbirlerini dıştalayan iki anlayışın, Lukacscı estetikle postmodern edebiyatın ilginç benzerliği göze çarpıyor; iki durumda da romancı ile tarihçi, roman ile tarihî metin arasındaki fark "son tahlilde" siliniyor. Çünkü her iki pratikte de yazarlar seçtikleri tarih anlayışına bağlı olarak bir metin üretiyor, her ikisi de geçmiş ve bugün arasında -Marksistler gerçeklik, postmodernler kurgusallık temelinde- bir ilişki kurmaya çalışıyorlar. Öyleyse her iki durumda da yazar ve tarihçi benzer bir sorumluluğun taşıyıcısı... Ancak postmodern romanlarda teori ile pratik arasındaki uyumun sıklıkla bozulup postmodernlik halinin tarihî malzeme yerine roman tekniğine yüklenmesi, bu âna kadar sözü edilen akımlardan farklı bir değerlendirmeyi zorunlu kılıyor.

Ne yazık ki bir romana postmodern nitelemesi yapmak için -postmodern anlayışın yapısı gereği-belirli kurallar yok elimizde. Çünkü Lyotard'ın "güzellemesiyle";

> Postmodern, modernin içinde gösterilmezi, bizzat gösterimin kendinde öne çıkaran; uygun formların tesellisi ile imkânsızın nostaljisini hep birlikte yaşamaya elveren beğeni konsensusunu reddeden; yeni gösterimleri, tadını çıkarmak için değil, ama gösterilemezin varolduğunu daha iyi hissettirmek için araştırandır. Postmodern bir yazar ya da sanatçı, bir filozof konumundadır; yazdığı metin, ürettiği yapıt, prensip olarak, önceden yerleşmiş kurallar tarafından yönetilmez ve belirli bir yargı aracılığıyla, bilinen kategorilerin bu metne, bu yapıta uygulanmasıyla yargılanamaz. Bu kurallar ve kategoriler, yapıtın aramakta olduklarıdır. Dolayısıyla sanatçı ve yazar, kuralsız ve yapılmış olacak olan'ın kurallarını oluşturmak için çalışırlar. Bu yüzdendir ki, yapıt ve metin olay niteliğini taşırlar. Ve yine bundan ötürüdür ki yaratıcıları için gecikirler. Postmodernin, "gelecek zamanın geçmişi" paradoksuyla anlaşılması gerekir... Bize düşen gerçekliği sağlamak değil, gösterilemeyen kavranabilir için yeni imalar icat etmektir (Lyotard, 1990: 57-58).

Doğrusu bu uzun ve şiirsel ifade, daha önceki sanat felsefeleri karşısında bir yenilik taşımadığı için, postmodern edebiyat konusunda ayırıcı ve aydınlatıcı bir anlamı da barındırmaz. Çünkü, Lukacs'ın *Estetik*'te altını çizdiği sanat, tür ve yapıt ilişkisinin postmodern sıfatlarla yeniden ifade edilmesinden daha derin bir sanat anlayışı geliştirmemiştir Lyotard. Lukacs'a göre de

> bir sanat yapıtının ait olduğu türün yasalarını genişletmesi, bu yasaların gereklerini yerine getiriş biçimlerinden birisidir; bu durum, tek yapıt ile tür arasındaki bu karşılıklı ayrılmazlık ilişkisinin estetiğin özünden olduğunun kesin kanıtıdır. Yapıt ve tür ile sanat arasındaki ilişki için de genelde aynı durum geçerlidir. Bundan ötürü varlığı yalnızca kendisi için olan yapıt karşısında tür ve sanat kavramları genel kavramlar değildir. Belli sınırlar içerisinde kavramsallığa belli bir dönüşüm kaçınılmaz bir olaydır ve bu olaya sürekli tanık olunur. Ama bu kavramsallaştırmada acele davranı-

> lırsa ve katılığa kaçılırsa, o zaman karşımıza -tarihin akışı boyunca sık sık görüldüğü gibi- ölü kurallar çıkar; en iyi olasılıkla estetik öğenin yanından, onu algılamaksızın geçip giden bu kurallar, çoğu kez düşünce ve yaratma eylemi için öldürücü olurlar (Lukacs, 1981: 205).

Bu durumda postmodern romanın ayırdedici özelliğini yine metin ve tarih ilişkisinde aramak, özellikle insan tarihi ve ilerlemesini açıklamak için -modern tarihsel çağda gündeme gelen her şeyi içine alan- büyük ya da üst anlatıların romandaki dile geliş biçimlerini, şimdinin bütün zamanlara yayılışını, kesinliklerin reddiyesini göz önüne almak durumdayız. Ancak postmodern akımda ürün veren yazarların büyük bir kesimi için postmodern durum felsefi bir tavır değil, biçimsel ya da piyasa koşullarınca belirlenmiş bir seçim olduğundan, bu tür romanlarda çoğu kez büyük olayların ve büyük şahsiyetlerin hikâyeleri yer alır ve o büyük anlatıları yazan tarih anlayışı yeniden üretilir. Bilgi ve gerçeklikle sınırlandırılmamışlık halinin tarihi sadece çekici bir fon olarak kullanmayı seçen yazarlar için bir kolaycılığa tekabül ettiğini ve "ben böyle yorumladım" ya da "bu zaten bir roman" yaklaşımları ile tarihin hemen her döneminin karikatürleştirildiğini söylemeliyim. Kötü misaller emsal teşkil etmese de, postmodern tarih anlayışının bu türden eğilimleri körüklediği açıktır.

Lyotard'ın her bir postmodern yapıtın özgünlüğüne, kendi kurallarının peşinde koştuğuna ilişkin iddiaları da sade bir okuyucu tarafından bile ampirik olarak çürütülecek türden önermeler; tersine, postmodern tarihsel romanlar hem biçimsel, hem de seçilen konular ve ele alınan temalar açısından benzeşirler. Okuyucuların ilgi duyduğu tarihsel dönem ve kişilerin bıktırıcı tekrarları bile tarihin kendisini "sterotip"leştirmiştir; artık geçmişin kendisi uyarlanmaktadır.

Vaktiyle Lukacs'ın tanımladığı biçimiyle tarihsel romanda, burjuvazinin kolektif projesinin soykütüğü olan şey, şimdi kendisi de dev bir imge koleksiyonu, kalabalık bir fotografik benzeşim haline gelmiştir. 'İmgenin meta şeyleşmesi', şimdi, tarihsellikten tamamen mahrum ve kendi farazi tarihi de bir dizi tozlu seyirlikten ibaret olan bu toplumun tarih öncesi için daha fazla geçerlilik taşımaktadır. Postyapısalcı linguistik teoriye gayet uygun bir şekilde, "gönderme yapılan" olarak geçmiş, yavaş yavaş gündemden düşer ve sonunda, arkasında metinlerden başka bir şey bırakmayarak tamamen silinir (Jameson, 1990: 78).

Yaratıcılığın alanını bütünüyle kaplayan benzeşim kültürü, kişisel üslubun giderek daha silikleşmesinin, göndermeden çıkıp intihale dönüşen yazma kültürünün evrenselleşmesinin nedenidir.

19. yüzyılda tarihe olan ilginin toplumsal devrim ve devinimlerin sonucunda serpildiğini, bir ulusal kimlik tasavvuruyla yakından ilişkili olduğunu ve romancının da aynı süreci edebî alana taşıdığını ifade etmiştim. Klasik tarihî romanlar gerçeğin peşindeydiler ve okuyucuları tarafından aynı algı eşiğinde tü-

ketiliyorlardı. Sadece biçimsel ve ticari kaygılarla değil, gerçekten de postmodern tarih anlayışına bağlı kalınarak yazılan romanlarda ise üretim ve tüketim biçimleri birbirinden kopuk görünüyor. Romanlardaki kurgusal tarihin geniş bir okuyucu kitlesince sorgulanmaksızın tüketildiğini ve anlatılanların tarihe ilişkin ciddi yorum ve bilgiler biçiminde değerlendirildiğini biliyoruz. Postmodern romanlarda ve tarih yazımında yaratım ve yorumlama süreci, ifadesini, 'uydurmak, tahayyül etmek, yaratmak, kurmak, ihtimal, belki, muhtemelen' gibi sözcüklerde bulsa da, metinler tüketici/okuyucu tarafından aynı muğlaklıkta alımlanmıyorlar. Ancak bu tarz metinlerin üretim ve tüketim süreçlerinin bir başka noktada birbirleriyle kesiştiği düşünülebilir; geçmiş zamanlarda her nedense yaşandığı varsayılan "pastoral" günlere duyulan özlemdir bu...

Doğrusunu söylemek gerekirse bugünle, postmodern romanlarla başlamaz geçmiş tutkusu; Mevcut hayata bir tepki, eskinin pastoral günlerine bir özlem biçiminde özetlenebilecek romantik anlayış, ifadesini Aydınlanmacı düşüncelerde bulan modernizmin şafağında, modernizme yönelen sert bir eleştiri olarak yükselir. Başta Rousseau olmak üzere bütün romantiklerin toplumsal meselelere yönelik acı anlatıları, uyarıları vardır ama çözüm önerileri fazlasıyla naiftir. Hatta Mary Shelley'in *Frankenstein*'ındaki gibi kırlara, eski zamanların bozulmamışlığına kaçışta bulurlar kurtuluşu. Lukacs'ın o dönemle 20. yüzyılın modernist edebiyatı arasında bir mukayese yaparken söylediği gibi, böylesi bir edebî eğilimin kökleri "mevcut yaşamın" içindedir. Romantizm kapitalist yaşamın çirkinliğine karşı protestosunu Oraçağ'a kaçarak yapmıştı. Fakat bu protestonun oldukça açık bir -muhalif- politik ve toplumsal içeriği vardı. Şimdi ise yazarlar protestolarını -egzotik temalar biçiminde- muhalif hayallerle değil, gelişigüzel seçilmiş tarihsel zamanlara dair kurgularıyla ifade ediyorlar. Uzaklaşıp gitmeyi istiyorlarsa, "uzaklaşmak", "nereye" gidildiğinden daha önemli!.. Böylece geçmiş artık insanoğlunun toplumsal gelişmesinin objektif tarih-öncesi değildir; o, masum ve sonsuza kadar yitirilmiş çocukluk güzelliğidir... Uzaklık artık tarihsel olarak belli bir şey değil, artık geçmiş basitçe bugünden kaçış, sonsuza kadar yitirilmiş bir şeydir (Lukacs, 1982: 232).

Ekonomik, siyasal ve toplumsal bunalım dönemlerinde yinelenen bu uzaklaşma hayalleri, nostaljik imgelerin bütün metalaşmış, yıpranmış ve bayağılaşmış görünümlerine rağmen yarattıkları etkiler, kurmaca ile gerçeklik arasındaki bu tuhaf ilişkinin, bugünkü tarih sevgisinin, bir bilinçlilikle değil, yitirilmiş bir gönderenler sistemine duyulan özlemle alakası olduğunu işaret ediyor.

> Daha da ilginci ve şaibelisi ise, bu yeni söylem aracılığıyla ya kendi günümüzü ve yakın geçmişimizi, ya da bireysel varoluş hafızasına dahil olmayan daha uzak bir geçmişi kuşatma yolundaki nihai çabalardır. Toplumsal, tarihsel ve varoluşsal bugünümüzle, "gönderme yapılan" olarak geçmiş karşısında, postmodern nostaljik sanat dilinin gerçek tarihselcilikle uyuşmazlığı apaçıktır (Jameson, 1990: 80).

Birkaç roman örneği

Jameson'un sözünü ettiği uyuşmazlık, Türkiye'de türün en tanınan ve okunan isimlerinden Amin Maalouf'un romanları üzerinden örneklenebilir, çünkü metinlerinde bütün ihtişamıyla resmedilen tarihsel geriplana, tarihî şahsiyetlere, olay, kostüm ve dekorlara rağmen, sadece durağan bir şimdiyi anlatır o. Romanlarına bugünden geçmişe uzanan modern bir siyasi, toplumsal ve kültürel bakışın izleri sinmiştir. Mesela Maalouf'un hikâyelerinde tarih boyu değişmeyen bir aşk anlayışı ile karşılaşırız. Yalnız buradan bakıldığında bile, onun anlatılarının biçimsel olarak geçmişi, özsel olarak modern zamanı hedef aldığını, modern toplumsal çizgileri geçmişe yayarak tarihi de modernleştirdiğini iddia etmek mümkündür. Tarihin ideolojik açıdan istismar edilmesinin en yaygın biçimleri, yalanlardan daha çok anakronizme dayanır ve bugünün romanlarındaki anakronizmalar sadece olay ve kişilerle sınırlı kalmaz, tersine, kimi zaman olgulara sıkı sıkıya bir bağlılık var gibidir, ama geçmiş daima bir şimdiden yazılarak, şimdi bütün zamanların şimdisi haline getirilir ve hep aynı modern düşünceler kaplar insanlık tarihini. İçinde yaşanılan zamanın toplumsal geçmişiyle hiçbir organik bağı olmayan bir tür sürekli şimdide büyümek, Hobsbawm'ın da uyardığı gibi, bugünün en karakteristik ve en ürkütücü oluşumlarından birisi; geçmişin imha edilmesidir.

Kuşkusuz edebiyatın içerdiği bilgi ile tarih kitabının verdiği bilgi farklı olacaktır birbirinden. Zaten metnin tarihle doğrudan ilişkili olduğunu söylemek ne anlam taşır? Bir kelimenin anlamının ilgili olduğu nesneyi doğrudan belirtmemesi gibi, edebî ya da tarihî bir metnin de doğrudan doğruya gerçek tarihi anlattığı söylenemez. Bir romanın konusu Napoleon'un St. Helena adasından dönüşü olacaksa, bu edebiyat olabilir, ama tarih olamaz. Tarih bir tahayyül etme sanatı olsa bile, "bulunmuş nesneleri" icat etmeyen, onları düzenlemeyen bir tahayyül sanatıdır (Hobsbawn, 1999: 411). Sanat ve edebiyatın meselesi ise tarihte ne olup bittiğini aktarmak değil, okura o dönemlere ait bir yaşanmışlığı, bir atmosferi, insani ilişkileri, doğanın ve eşyanın dokusunu hissettirmektir. Oysa Maalouf'ta tarihî yaşanmışlıklar değil, bugünkü okurun görmek, duymak istedikleri öne çıkar. Popüler kültürün bütün yaşam alanlarını kapladığı böyle bir kültürel ortamda görülmek istenenler, ünlü tarihî şahsiyetlerin özel hayatlarından başka bir şey değildir...

Bir roman okumaya başladığımızda, onun bir kurmaca olduğunu biliriz. Yazılanlar bugünkü toplumla, veya geçmişte olup bitmiş ve tarihin maddesi olmuş olaylarla çok yakından ilgili olsa bile, roman apaçık bir gerçeklik değildir. Edebiyat tarihinde rastladığımız büyük romanların çoğu tarihî olayları konu edinmekle birlikte, tarihî olguları romanlara bakarak değerlendirmeyiz. Ancak postmodern romanlar, gerçekle kurmacayı birbirine karıştırıyorlar. Karışıklığı yaratan en önemli neden, metinlerin -yukarıda belirttiğim gibi- yaşamışlığı ta-

rihçe doğrulanan insanlar üzerine kurulmasında. Böylelikle bu karakterleri kurmaca olarak kabullenmek ve önceki tarihî bilgilerimizi yardıma çağırmadan algılamak imkânsızlaşırken, okuma ânı bir "dejavu"ya dönüşüyor. Sadece Malouf değil, bugün internetteki yerli kitabevi sitelerinden birinden yapacağımız tarihî roman sorgulaması ile karşımıza çıkacak beşyüzü aşkın romanın -ki bunlara polisiye özellikleri ağır basanlar dahil edilmemiştir- büyük bir bölümü postmodern janrları kullanarak tarihin en parlak dönem ve kişilerini hikâye ediyorlar. Mesela Rhea Galanaki, *İsmail Ferik Paşa'nın Hayatı* (1999) romanına düştüğü notta, "bu roman 19. yüzyılda yaşamış gerçek kişiler olan İsmail Ferik Paşa ile kardeşi Andonis Kambanis'in yaşamı ile ilgilidir" cümlesiyle gerçeklik alanına giriyor, bir kaç satır aşağıda ise, "edebiyatın içinden sunulmak istenen İsmail Ferik Paşa'nın kişiliği ise hayalî olarak algılanabilir, ya da daha doğrusu hayalî olarak algılanmalıdır" uyarısıyla -bizi bir çelişki içine sokarak- kurmacaya dönüyor yeniden.

Peki biz gerçekten yaşamış bir kişi olan İsmail Ferik Paşa'yı, tarihte kaydı düşülen somut olayların içerisinde izlerken, nasıl olup da hayalî olarak algılıyabiliriz? Madem ki hayalî bir karakter algılamamız isteniyor, neden İsmail Ferik Paşa gibi gerçekten yaşamış bir şahsiyeti seçiyor yazar? Çünkü Rhea Galanaki, kendi toplumunu yeniden değerlendirebileceği, Yunan kimliği hakkındaki düşüncelerini daha iyi açıklayabileceği bir metafor olarak kullanıyor tarihsel olayları ve İsmail Ferik Paşa'yı. Yunan kimliğinin ve hiçbir milli kimliğin yekpare olmadığını savunmak için, aynı kıyımı iki farklı kimlikle yaşayan İsmail Ferik Paşa'yı bulmuş o; yani "bugün bizi uğraştıran problemlerin soyut tarih öncesinin" peşinde... Böyle bir çabaya karşı çıkmıyorum, ama kökeninin Giritli olması dışında, yaşamı hakkında fazla bilgimiz olmayan Paşa'yı -çokkültürlülüğü cisimleştirmek için- kimlik bilincinin henüz oluşmadığı bir tarihsel dönemde duygu ve düşünce olarak yeniden yaratan Galanaki'nin ifadelerine bir çok yerde katılmak mümkün olmuyor.

Tarih ve roman arasındaki farkları ortaya koymak için şu soruyu yanıtlamak gerekir; romanlardaki bu insanlar ile gerçek yaşamdakiler aynı şahsiyetler midir? İşte burada bir ayrım yapmak zorundayız. Eğer romanda anlatılan kişi tümüyle tarihî bir kişiliğe, mesela Hasan Sabbah'a tıpatıp benziyorsa, o zaman bu kişi gerçekten Sabbah'tır ve romanın onunla ilgili bölümleri de bir anı niteliğindedir. Böylelikle artık tarihin alanına geçmiş oluyoruz ve artık anlatılanları doğrulamak için kanılar değil kanıtlar gereklidir. Doğal olarak metin bazen Napoleon ve Çartizm gibi adlarla gerçek tarihten söz edebilir, fakat ampirik olarak gerçek tarihe uygunluk sağlansa bile gene de bu kurgusal bir ele alış tarzı, yani tarihsel bilgilerin metinsel üretim kurallarına göre işlenmesidir. Böyle bir durumda gerçek tarih bir romanmışçasına okunmuyorsa, biz edebî değil tarihî bir söylemle karşı karşıyayız demektir. Ancak bir roman, somut tarihi edebî bir biçimde işlemeli demek, o romanın içindeki belirli tarihe uygunluğunun

önemsenmemesi anlamına gelmez (Eagleton: 87) Sonuç olarak, gerçek kişileri, romanda anlatılan kimlikleri ile gerçekmiş gibi sunmanın ya da kabullenmenin etik sorunlar taşıdığını, ayrıca, yazarların, okuyuculardaki o kişilere ilişkin merak duygularını -en hafifinden- kullanmak eğiliminde olduklarını söylemek mümkün. Bü eğilimin kökeninde, toplumdaki medya dili egemenliğinin yattığını ileri sürmek yanlış değildir. İnsanlar, olaylar ve düşünceler üzerine yoğunlaşmaktan çok, anlatılan öykülerin çekiciliğini öne çıkaran magazinleşmiş bir anlayış yönlendiriyor edebiyat dünyasını.

Yüksek edebiyat içerisinde değerlendirilen yukarıdaki örnekler, doğrudan popüler bir tüketime hitap eden benzerlerinin, mesela tarihî polisiyelerin yanında klasik tarihî romanlar kadar ciddi görünürler. Mesela Glenn Meade'in dünyaya hürriyet ve demokrasi yaymayı amaçlayan ABD'nin Stalin'e yönelik bir suikast girişimini anlatan *Kar Kurdu* romanı, işte böyle bir casusluk hikâyesidir. Truman, Eisenhower, Beria ve Stalin gibi tarihî şahsiyetlerin boy gösterdiği romanın sonu şaşırtıcıdır; yazar, romancı olmanın ötesine geçmiş ve tarihî tezlerini sıralamıştır. Yani, "bu bir kurgudur, isteyen beğenir isteyen beğenmez" demez, peşimizi bırakmaz ve Stalin'in ölümünün aslında kendisinin anlattığı gibi cereyan ettiğinde ısrar eder. Belki de "alt tarafı" bir roman deyip önemsenmeyebilir, ama tarihin yerine mit ve icat koymaya yönelik bu ve başka girişimler sadece kötü entelektüel şakalar olarak geçiştirilmemelidir. Zira okul kitapları, sinema ve televizyon filmleri, hikâye ve romanlar, popüler çizgi romanlar bu entelektüellerin üretimidir ve tarih ataların belleği ya da bir kolektif gelenek değildir. Tarih, insanların roman yazarları, din adamları, öğretmenler, tarih kitaplarının yazarları, dergi makalelerinin editörleri ve televizyon programcılarından öğrendikleri şeylerdir (Hosbawn: 13).

Marx'ın kendisinden önceki tarih yazımının içi boşluğunu ve kurgusallığını vurgulamak için söylediği şu sözler, bugünkü romanlardaki tarih anlayışına da denk düşüyor:

> Demek ki onların amacı, tarihsel niteliği olmayan bir kişinin ve onun hayallerinin şanını daha büyük bir pırıltıyla ışıldatmak için bir geçmiş zaman tarihi yazmaktır; ve gerçek tarihsel olayları ve hatta siyasetin gerçekten tarihsel nitelikteki tarih içine sızmalarını anımsatmamak ve onun yerine ciddi bir çalışmaya değil de tarihsel montajlara ve edebî dedikodulara dayanan bir hikâye sunmak, bu amaca uygundur (Marx, 1976: 79).

Osmanlı'da tarihî roman kavramı ve ilk örnekler

Osmanlı'da 1872 yılında Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı ile başlayan roman yazımı Fransız edebiyatının etkisindeydi. Yazarların Balzac'ı da okuyup sevdikleri biliniyor, ama yazım tarzlarına Dumas'nın macera ağırlıklı tarihî romanları örnek olmuştur. Ahmet Mithat Efendi'nin III. Selim dönemin-

de geçen *Dünyaya İkinci Geliş* (1875) ve Hasan Sabbah'la Alamut Kalesi'ni konu edinen *Süleyman Musli* (1877) romanları ilk örnekler sayılmasalar da, tarih-roman birlikteliğinin ilk denemeleridir; Osmanlı'da tarihî roman türü Namık Kemal'le başlar. Hikâyesi 16. yüzyılda geçen *Cezmi* (1880) adlı bu roman, "Türk değerlerini" öne çıkarışı ile yalnız geçmişi konu edinen türün ilk örneği olmakla kalmıyor, tarihî romanın milli birlik ve beraberlik şuurunu yayma maksadlı "öğretici" kolunu da başlatıyordu. Siyasi gelişmelerle yakından ilgili olan Osmanlı yazarları, bu millet oluşturma sürecinin "özneleri" olarak daima Türk-Müslüman karakterleri ve konuları işlemişler, ötekilere yer açtıklarında ise iç veya dış düşman paranoyası ile aşağılayıcı bir dil kullanmışlardı. Ancak, kendi toplumlarının tarihi içinde yer alan, o tarihsel ve toplumsal deneyimlerle biçimlenen yazarlar, yaşadıkları dönemin koşulları göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Mesela, Namık Kemal'in, *Cezmi* adlı tarihî romanında "mezhebi meşrebi şüpheli" diye nitelediği -Kürtleri de kapsayan- etnik gruplar, o yıllardaki Türkçülük yanlıları için Anadolu'nun bütünlüğüne yönelik birer tehlike; Kürt, Ermeni, Arap ve Rum topluluklarının, ulus/millet/özgürlük kavramlarını telafuz etmesi ise Anadolu'ya yapılmış alçakça, ezilmeyi hakeden, kökü dışarda birer saldırıdır.

Osmanlı'da roman türü üzerine en çok mesai veren yazar, kuşkusuz Ahmet Mithat Efendi'ydi. Ne var ki bir hikâye barındıran her türden anlatıyı, mesela eski Yunan destanlarını bile roman olarak kabul etmişti o. Ahmet Mithat Efendi'ye göre insanlar, tarihten önce roman yazmışlar ve roman okumuşlardır; eski Yunan'da önce roman yazılmış, böylece roman tarihe tekaddüm etmiştir...

Hikâye ve rivayet denilen şey ya bir mevcudu tarif veyahut bir muhayyeli tasvir demek olup şey-i mevcudu tarife "tarih" ve şey-i muhayyeli tasvire "roman" yani masal derler diyen Ahmet Mithat, tarihin gerçeği değiştirmeden aktarmasına karşılık, romanın gerçeği hayalî bir dünyaya taşıyarak şekillendirdikten sonra okuyucuya takdim ettiğini belirtmek istemektedir (Yılmaz, 1997: 97).

1908'den itibaren II. Meşrutiyet'le birlikte Türk milliyetçiliği duygularıyla yüklü eserler belirmeye başlar. Bu dönemde Ahmet Hilmi, Fazlı Necip ve Mehmet Hamdi'nin de tarihî romanları vardır, ama Ziya Gökalp'in etkisindeki entelektüel alanda Ömer Seyfettin'in hikâyeleri (Pempe İncili Kaftan, Başını Vermeyen Şehit, Forsa, Topuz) hepsinden önemlidir. "Lale Devri" deyiminin mucidi Ahmed Refik ise Osmanlı geçmişini bilimsel/popüler bir anlatımla topluma yayma misyonunu üstlenmiştir. Yine Milli Edebiyat akımını benimseyen yazarlardan Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun *Gönül Hanım*'ında (1920) ise şimdiki zamanda geçen hikâye, -bugünkü roman yazımında sıklıkla kullanılan bir biçimde- kahramanların ağzından aktarılan tarihsel olaylarla geçmişe bağlanır. Metnine koyduğu çok sayıda dipnotla Orta Asya tarihine ve diline ilişkin açıklamalar da yapan Müftüoğlu'nun amacı Türk gençliğine atalarının şanlı geçmişlerini tanıtmak ve milli bir şuurun şahlanmasına yardımcı olmaktır. Müfide Fe-

rit Tek'in *Aydemir*'i (1918) de Turancı fikriyatın izlerini taşır ve Anadolu dışındaki Türkleri kucaklamak arzusuyla yazılmıştır.

Romanlarda Kemalist bir tema: Milli Mücadele

Bugünlere bir edebî şahaser bırakmamakla birlikte, özellikle Türk-Yunan harbine ilişkin Cumhuriyetçi cepheden yazılan romanlar az değildir. Mütareke ve Milli Mücadele yıllarının ilk dönem romanlarında yer alması Cumhuriyet'in ilanından önce, Halide Edip'in *Ateşten Gömlek* (1922) ve Yakup Kadri'nin *Kiralık Konak* (1922) romanlarıyla başlar. Ercümend Ekrem Talu'nun *Kan ve İman* (1922), Peyami Safa'ın *Mahşer* (1924), Halide Edip'in *Vurun Kahpeye* (1926), Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece* (1928), Aka Gündüz'ün *Dikmen Yıldızı* (1928), *Bir Şoförün Gizli Defteri* (1928) ve *İnkılap Hikâyeleri: Meçhul Asker* (1930), Yakup Kadri'nin *Yaban* (1932) ve *Ankara* (1934), Müfide Ferit Tek'in Almanca basılan *Affolunmayan Günah* (1933), Burhan Cahit Morkaya'nın başta *Yüzbaşı Celal* (1933) olmak üzere cephede geçen romanları, Selami Münir'in *Mehmetçik Çanakkale'de* (1937) ve Mahmut Atilla Aykut'un *Silah Arkadaşları* (1942) türün cepheyi ve cephe gerisini, öncesi ve sonrasıyla anlatan ilk dönem örnekleri arasındadır. Falih Rıfkı *Zeytindağı*'nda (1932), her ne kadar Milli Mücadele'yi konu etmese de, Birinci Dünya Savaşı günlerinde Suriye cephesine ait anılarında Türk'ün gösterdiği kahramanlıkları anlatarak benzer bir temayı işlemiştir. İçinde barındırdırdıkları olaylardan çok, aydınların topluma ve Cumhuriyet'e bakışını yansıtması açısından tarihî belgelerdir bu metinler.

Özellikle 1960'ların ardından, Birinci Dünya Savaşı ve sonrasının, yazarların ilgisini yeniden topladığını görüyoruz. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Sahnenin Dışındakiler* (1950), Oğuz Özdeş'in *Vatan Borcu* (1959) ve *Dağ Başını Duman Almış* (1960), Kemal Tahir'in *Esir Şehrin İnsanları* (1956) ve *Yorgun Savaşçı* (1965), Reşat Enis'in *Despot* (1957), İlhan Tarus'un *Var Olmak* (1957) ve *Vatan Tutkusu* (1967), Samim Kocagöz'ün *Kalpaklılar* (1962) ve *Doludizgin* (1963), Tarık Buğra'nın *Küçük Ağa* (1963) ve *Küçük Ağa Ankara'da* (1963), Erol Toy'un *Toprak Acıkınca* (1968), Bekir Büyükarkın'ın, *Bozkırda Sabah* (1969), Hasan İzzettin Dinamo'nun *Kutsal İsyan* (1966-1968), *Kutsal Barış* (1972-1976), *Ateş Yılları* (1968), *Savaş ve Açlar* (1968) ve *Anadolu'da Bir Yunan Askeri* (1988), İskender Ohri'nin *Aşktan da Üstün* (1971), Barboros Baykara'nın *Kanayan Toprak* (1971), İbrahim Ethem Aladağ'ın *Şahin Bey* (1973), İlhan Selçuk'un *Yüzbaşı Selahattin'in Romanı* (1975), Zebercet Coşkun'un *Haçin* (1975), Yusuf Ziya Bahadınlı'nın *Gemileri Yakmak* (1976), Bekir Eliçin'in *Onlar Savaşırken* (1978), İbrahim Atmaca'nın *Çekirgeler* (1979), Celal Hafifbilek'in *Ankara 1920* (1998), İffet Evin'in *Yaşadığım Boğaziçi* (1999), Ferzan Gürel'in *İzmir'in İşgalinden Kurtuluşa* (2000), Zerrin Koç'un *Islak Kentin İnsanları* (2000) ve Buket Uzuner'in *Gelibolu* (2001) romanlarıyla, 1950'lerden sonra farklı yazarlar tarafından kale-

me alınarak anonimleşen Türk casusu İngiliz Kemal'in *İngiliz Kemal Lavrense Karşı* ve *İngiliz Kemal İstiklal Harbinde* gibi serüvenleri, söz konusu dönemi Anadolu'nun farklı yerlerinde farklı yönleriyle ele alarak anlatırlar. Yukarıda bir kısmının isimlerini saydığımız ikinci döneme ait romanlardaki Milli Mücadele tahlilleri ağırlıklı olarak Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisinin ve -eleştiri amacı taşısalar bile- resmî tarihin etrafında şekillenmiş, bir çoğunda -geçmişten çok- yazıldıkları yılların sorunsalları ön plana çıkmıştır. Bu nedenle okumamızı geçmiş üzerine değil, bugünden geçmişe doğru yapmak doğru olur.

Ortada bir savaş olduğunda, doğal olarak biz ve düşman biçiminde iki kategori çıkar ortaya. Savaşın nedenleri, Osmanlı devletinin yapısal sorunları, o yılların milliyetçi akımları gibi temel meselelerden çok düşmanın kimliği önemlidir Kurtuluş Savaşı romanlarında. Sözkonusu düşman çoğunlukla Yunan ordusu ve Rum yerli halktır. Doğuya gidildiğinde Ermeni'ye dönüşür düşman. Güneydoğuda ise Araplar ötekileşir. *Vurun Kahpeye*, *Yeşil Gece*, *Yaban* gibi ilk dönemin önemli Kurtuluş Savaşı romanlarında -o yılların egemen ideolojisi gereği- Yunan ordusundan çok yerli işbirlikçiler ve yobazların zulmü konu edilirken, ikinci dönemde kimi zaman Tarık Buğra'nın *Küçük Ağa*'sındaki gibi Kemalizme bir muhalefet şerhi düşmek amacıyla dinin Milli Mücadele'deki önemi vurgulanmış, kimi zaman da -yaşanan acıların dönemsel olarak her iki tarafı da kapsadığından söz edilmeden- Yunan ve Ermenilere karşı neredeyse ırksal bir yargılamaya gidilmiştir. Geçen zaman içerisinde düşman kimliğindeki bu vurgu farklılıklarının yazarların Cumhuriyet okullarında tedrisat görmesinden ya da Cumhuriyet'e muhalif ideolojileri benimsemelerinden kaynaklanması, roman ve tarih yazımıyla eğitim ve ideoloji arasındaki ilişkiyi, aynı tarihin farklı bakış açılarına göre nasıl bambaşka renklere bürüneceğini bir kez daha sergiler. Meseleye tarafsız yaklaşıldığında -resmî ve milli tarih taraftarları kabul etmeseler bile- Ege'deki zulüm ve katliamların dönemin tek bir tarafa ait karakteristiği olmadığı anlaşılacaktır. Tarih yeniden yazılır, iki ulusun ideolojileri oluşturulurken icat edilmiştir bu kanlı öyküler. İki ülkede okutulan tarih kitaplarını karşılaştırdığımızda, Anadolu'nun bu acılı günlerinde kimin zalim kimin mazlum olduğunu anlamak hepten olanaksızlaşır.

Cumhuriyet'ten sonraki romanlarda uzak tarih tasavvurları

Tarihi unutmanın, hatta çarpıtmanın, bir ulusun asli faktörlerinden olduğunu ve bu yüzden tarihsel incelemelerin ilerleme kaydetmesinin milliyetler açısından genellikle tehlikeli bulunacağını çok önceden belirtmişti Renan. Kuşkusuz ortaya çıktığı andan bu yana bütün tarihsel romanlar, şu ya da bu şekilde, genellikle hâkim ulusal geleneğin kendisini meşrulaştırmak amacıyla biçimlendirdiği eski tarihsel bilginin harekete geçirilmesine dayanırlar. Cumhuriyet'in ilk yıllarında "Bir Türk dünyaya bedeldir" şiarını harekete geçirmek ve ulus

devletin bu oluşturucu ideolojini işlemek ise popüler edebiyatın tarihî roman koluna düşmüştü. Hiçbir zaman "yüksek edebiyat" içinde değerlendirilmeyen, eleştirmenlerin ya da tarihçilerin ilgisini çekmeyen tarihsel serüven romanları, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye'de en çok baskı yapan ve okunan kitaplardı. Üstelik bu romanların sonraki tarihlerde sinemaya ve çizgi romana yaptığı etkiler de gözönüne alınırsa, bir kimlik oluşumunda ne kadar önemli oldukları ve bir tarih görüşünü nasıl yaygınlaştırdıkları kolaylıkla anlaşılacaktır.

Türün en büyük ismi şüphesiz ki Abdullah Ziya Kozanoğlu'dur. Ardından Nizamettin Tepedelenlioğlu, Turhan Tan, Feridun Fazıl Tülbentçi, Reşat Ekrem Koçu, Ratip Tahir, Oğuz Özdeş, Ziya Şakir Soku, Zuhuri Danışman, Bekir Büyükarkın, Fazlı Necip, İskender Fahrettin Sertelli, Yeşim Ragıp Şevki, Ali Kemal Meram, Saadettin Çulcu, Refi Cevad Ulunay, Niyazi Ahmet Banoğlu, Kadircan Kaflı, Sami Karayel, Enver Behnan Şapolyo, Sevda Sezer, Murat Sertoğlu, Yavuz Bahadıroğlu, Yılmaz Boyunağa, Ziya Hanhan gibi yazarların, tarihî macera türünde yazdıklarını görürüz. Elbette bu listede yer almayanlar da var ve saydığım yazarların hepsi de Kemalizme ya da Türk milliyetçiliğinin aynı versiyonuna bağlı değiller. Ancak hepsinde benzer bir tarih anlayışı; Cumhuriyet'in benimsediği Türk tarihi anlatısı dikkat çekicidir. Bugünkü okuyucuların gülüp geçeceği bu tarihsel serüvenlerin hikâyeleri pikaresk romanlara benzer. Klasik anlatı tarzına sıkı sıkıya bağlı metinlerdi bunlar. Üçüncü tekil kişi ağzından aktarılan, öykünün ve bol miktarda stereotipleşmiş kahramanın gerçekdışılığını herkesçe bilinen tarihî olayları ve gerçek tarihî şahsiyetleri kullanarak aşmaya çalışan hikâyelerinde basit bir dile, bol miktarda efsanevi ve folklorik motife yer verilirdi. Bu bakımdan onlar, sadece tarih anlatıları ve barındırdıkları ideolojilerle değil, bir dönemin beğeni ölçütlerini yansıtmaları açısından da tarihîdirler.

Yukarıda saydığım yazarların büyük bir kısmı okul tarih kitapları da yazmış, böylelikle tarih yazımı ile romanlardaki tarihi aynılaştırmışlardı. Dönemin milli tarih kitaplarıysa ulusa sadece aynı topraklarda yaşamaya dayalı bir anlam yüklemekle kalmamış, aynı zamanda etnik bir anlam da yüklemiş ve eski Asya Türklerini incelemişti (Copeaux, 1998: 7). Tarih yazımına paralel olarak, ilk dönem -popüler- tarihî romanlarda da ağırlık Türklerin tarihindeydi. Osmanlı döneminde geçen hikâyelerde bile Osmanlı ve Osmanlılık yerine Türk ve Türklük sözcükleri kullanılmış, olumlu kahraman tipleri daima Türklerden seçilmiştir. Duraklama ve Gerileme dönemlerine neden aranırken padişah sülalesine karışan yabancı kandan dem vurulmuş, Yükselme devrinin arkasında Türklük, çöküşün arkasında Osmanlılık ve dinin kötüye kullanımı aranmıştır.

Tarihî romanlar, yazar ve yayıncıların yüklendikleri misyonu, metinlere yansıyan tarih algısını ve bu algının yazıldıkları tarihteki egemen ideoloji ile ilişkilerini neredeyse dolaysız bir biçimde yansıtırlar. Mesela, Kozanoğlu kitaplarını yayınlayan T. Demiray, onu 1920'lerde keşfedişini şöyle anlatır; "Türkiye'ye,

Türk ülküsüne, Türk davasına olan sıcak imanından A. Ziya'nın ressam olduğu kadar verimli bir yazar olacağına karar verdim" (aktaran Kozanoğlu, 1981: 9). Sonra da bu ilk romanının yerini belirliyor; "Kızıl Tuğ bütün bir gençliğin içinden duyduğu devrimin ilk öncüsüdür. Konusunu büyük Türk tarihinden alan ve öz Türk kelimelerinden birkaçına her sayfada cümleleri içinde yer veren Kızıl Tuğ, doğan neslin ruhundaki gizli arzu ve heyecanları üste çıkaran bir darbedir" (akt. Kozanoğlu, 1981: 10). Anlaşılacağı gibi, bu roman ve yazma amacı, o dönemdeki milli düşünce akımının temsilciliğini üstlenmişti. Bu düşünce akımı, yine T. Demiray'ın ifadesiyle; "büyük Türk ulusunu birleştirecek o tek dile, tek şiveye ve tek ülküye doğru, Kızıl Tuğ'da başlayan, yedi yıl sonra Atatürk'ün komutasında tempolaşan Türkçülük, Turancılıktı" (akt. Kozanoğlu, 1981: 10). Ancak Abdullah Ziya'nın Türkçülüğü, sığ bir kafatasçılıktan uzak, yıkılan İmparatorluğun yerine kurulacak ulus devlet modelini savunan ve Kemalizme yakın bir tarzdadır. Onun romanlarında -ele aldığı tarihlere hiç uygun düşmese de- ümmetten millete geçişin propagandası da görülür. *Kızıltuğ*'da (1923), "Müslüman ne demek koca baba? Bir adamın önce bir bayrağı, bir avulu, bir obası olur. Din gönülleri birleştiren ayrı bir bağdır. İnançtır" diyen Otsukarcı'nın tiradı, Cumhuriyet ideolosi ile birebir uyumludur.

Türk tarihçileri ve siyaset erbaplarınca uluslararası siyasette "Böl ve Yönet" özdeyişinin mucidi olduğuna inanılan Çinliler, -ilk dönem tarih yazımında ve dolayısıyla romanlarda- özellikle Orhun metinleri aracılığıyla "ebedi düşman" olarak görülürler. Bir ulus olarak Osmanlı'dan ve İslâm tarihinden bağımsız bir geçmiş aranırken, Moğolların Cengiz Han'la birlikte kazandıkları askerî başarıları sahiplenebilmek için onlara yönelik bir özdeşleşme süreci yaşanmış, ama aynı anda, Türklerin beyaz ırktan -Batının bir parçası- olduklarını ileri sürebilmek uğruna reddedilmeleri de gerekmiştir. Asya'dan Batı'ya doğru yürüyüş sırasında karşılaşılan diğer halklardan -İranlılar, Ruslar, Hintliler- pek söz edilmez; onların Türk duygusu içinde hiçbir yerleri yoktur ve mutlak bir öteki statüsündedirler, çünkü hiç tanımlanmamış, başka bir deyişle hiç algılanmamışlardır (Copeaux, 1998:243). Türklerin bir başka ırkla karışmadığına kesin bir inanç vardır. Asya halklarına ilişkin pek çok tarihsel romanda yer alan bu tasavvurları yansıtması açısından Haluk Cemil Tanju'nun *Günahlar Devleti* (1939) iyi bir örnektir. İlkokul kitaplarından edinilecek bilgilerden daha derinlikli olmayan biçimde "atalarımız" Hunlarla, Orta Asya'daki "ötekimiz" Çinliler arasında geçen ve kendisini "aşk-siyaset-ihtiras" romanı biçiminde takdim eden kitaptan yaptığım "Büyük Atatürkün doğumundan 2084 yıl önce idi. Hunluların ilk cumhur hakanı Teoman Tanyunun sevgili ve güzel karısı Katun ölmüştü" alıntısından anlaşılacağı gibi, yazarın tarihe merakı derin değil; mesele hiç yeri olmasa bile Atatürk'ten sözetmek, ilk "cumhur hakan" Teoman Tanyu ile ilk Cumhurbaşkanı Atatürk arasında bir bağlantı kurmak...

Dönemin tarih yazımının bir başka ilginç karakteristiği, aslında Arapların ta-

rihi olan İslâm tarihinin de milli tarihin bir parçası olarak görülmesidir. Enver Behnan Şapolyo'nun *Eski Türk Destanları* kitabına seçtiği ilk metnin *Gılgameş*, ardından gelenlerin Orta Asya destanları olması ise bir başka eklektik tarih tasavvurunu işaret eder. Etienne Copeaux'nun da belirttiği gibi, burada dört öğe -Türklerin tarihi, Türkiye tarihi, Anadolu tarihi ve egemen dinin tarihi- arasında bir çelişkiler ve gerilimler bütünü yaşanmıştır (Copeaux, 1998:7). Ancak ilk tarihî romanlarda -Cemil Cahit'in *Truva Muharebesi* (1933) dışında- İsa'dan önceki binyıllara uzanan örnekler bulunmuyor. Fikret Arıt'ın Bizans'ta geçen *Mansila* (1945) ve *Güzel Yuana*'sı (1946) ise bir tarih arayışının değil, milli tarihçilerin şehvet ve günah batağı olarak kaydettikleri Bizans imgesinden yararlanma isteğinin ürünü olan aşk romanlarıdır. Sözü edilen İslâm tarihine yönelik eğilimin temsilcileri Selami Münir Yurdatap ve Muharrem Zeki Korgunal, 1930'lu ve 40'lı yıllarda *Hz. Ali'nin Hayber Kalesi Fethi* (Yurdatap) ve *Hz. Ali'nin Kan Kalesi Cengi* (Korgunal) tarzında adlar verilmiş bol miktarda romana imza atmışlar. İslâm ve Türk tarihlerini birleştiren bu anlayışın güzel bir örneği de Ziya Şakir'in *Türk Kahramanı Horasanlı Ebû Müslim*'idir (1957). Aynı yazarın *Tarihî Büyük Zabıta Romanı* alt başlığı ile takdim edilen *Gavur Mehmet*'i (1944) ise -bildiğim kadarıyla- ilk tarihî polisiye roman olma ünvanını taşır.

Tarihî romanlarda milliyetçi muhafazakâr eğilimler

1940'dan sonra sadece Türklere özgü bir dünya görüşü üretmeye yönelik araştırmalar doyurucu niteliklerini yitirir, çünkü Kemalist devrimi sürükleyen o coşku ve ateş sönmeye yüz tutmuştur. Entelektüel dünya, kültür iktidarının bir bölümünün desteğiyle yeniden Batı'ya döner ve klasik Yunan çağı uzmanı tarihçi Arif Müfit Mansel çok farklı bir okul kitapları dizisi hazırlar. Yunan, Latin ve Batı klasiklerinin çevrilmesi ve yayımlanması sonucunu veren klasikler hareketi böyle başlar. Yeni bir kültürel akım, Anadolu kültürünün gerçek kaynağını Grek-Latin uygarlığında görmektedir.... Ancak bu eğilim mutlak egemen değildir, çünkü aynı dönemde -1939'da- Maarif Bakanlığı, Müslüman uygarlığı hakkında daha Türkçü bir bakışa sahip ve Türk-İslâm sentezi için ortam hazırlayan İslâm Ansiklopedisi'ni çıkarır. Milli kültür kavramını yaşatmaya çalışan akım ile milliyetçilerin politik görüşlerini devlet politikasına karşı aynı muhalefet çatısı altında birleştiren, kısmen bu hümanist akıma duyulan tepkidir (Copeaux, 1998: 55).

Milliyetçi kesimlerin tarih anlayışı, -eski Türk topluluklarının bir ulus bilinci taşımaları, yüce ahlaki ve kültürel değerler, her an tetikte bekleyen dış düşmanlar gibi temel öğeler- ile Türklerdeki milli şuurun eski Türk toplumlarında da varlığını arayan Kemalist tarihyazımı arasındaki benzerlikler, bu anlayışla yazılan romanlarla ilk dönem tarihî romanları birbirlerine yaklaştırır. Ayrıca yine Kemalizmin getirdiği -kadınların toplumdaki yeri, halkçılık, cumhuriyetçilik gi-

bi- yeniliklerin bir kısmı da milliyetçi söylem tarafından Türk törelerine uygun bulunmuştur. Milliyetçi bir alegoriye karşılık gelen popüler tarih romanlarının sağ/milliyetçilik literatüründe özgüven duygusunu biçimlendirdiği ve Cumhuriyet'in yarattığı tarihsel kopmadan doğan şizofreniyi giderdiği söylenebilir.

Tarihsel serüven romanlarıyla anlatımsal özellikler açısından benzerlik taşımakla birlikte, Nihal Atsız'ın *Bozkurtların Ölümü* (1946) romanı, 1940'lı yıllar İstanbul'undan 600'ler Asya'sına atlayan hikâyesinde ikili zaman kullanarak tarih bilincini derinleştirmek istemiştir. Çünkü tarihte geçmişin öylece var olması değildir tarih bilincini yaratan; tarih bilincinin tam olarak oluşması için, bugün ve geçmiş arasında bilinçli bir bağlantı kurulması -yani tarihsel anlatı olarak tesbit edebildiğimiz zihinsel faaliyet- gerekir (Furrer, 2000: 28) Safiye Erol da *Ciğerdelen*'de (1946) aynı yöntemi uygulamış ve 1683'teki Estergon Kalesi muhasarası ile şimdiki zaman arasında gidip gelen bir anlatımı seçmiştir.

Çok partili dönemin açılmasından sonra çeşitli dergiler etrafında örgütlenen akımda, resmî düşünceye karşı çıkan Necip Fazıl Kısakürek'in başını çektiği Türk-İslâm sentezci düşünce, en iyi ifadesini yine Necip Fazıl'ın oyunlarında bulur. İsmail Hami Danişmend, Hüseyin Namık Orkun, Mustafa Necati Sepetçioğlu ve Adalet Ergenekon'un romanlarını dahil edebileceğimiz akımın en edebî şahsiyeti ise kuşkusuz Tarık Buğra'dır.

1983 tarihli *Osmancık*'ta Tarık Buğra'nın göstermek istediği, bir aşiretten tarihin en uzun ömürlü ve en kuvvetli ve en medeni imparatorluğunun çıkış nedenleridir. Bir aşiretten doğuş miti, "Osmanlı devletinin kuruluşuyla ilgili en popüler bilgidir. Bilginin kaynağı da söz konusu dönemden değil onbeşinci yüzyıl tarihçilerinden başlar. Daha sonraları da genellikle bu açıklama tarzı benimsenmiştir"(Belge, 1994: 184). Oysa mesela Fuat Köprülü gibi bir tarihçiye göre böyle bir genişlemenin mümkün olamayacağını hatırlatan Murat Belge,

> bu da bir tarih anlayışı olabilir, orasına bir diyeceğim yok. Dünyada tarihin de, her şeyin de çeşit çeşit anlayışları var. Bir yazar kalkıp Edebali'nin ünlü efsanelerde anlatılan rüyasını gerçek sayabilir; ya da Tarık Buğra gibi onu bir ölçüde "natüralize" edebilir. Kimsenin de buna karışmaya hakkı yoktur. Ama bunu yapan bir yazarla tartışmanın da imkânı kalmamıştır (Belge, 1994: 186)

diye bitirir sözlerini.

Sol ideoloji ve tarihî roman

Cumhuriyet'in ilk yıllarında ciddi bir Marksist tarih yazımından söz edemeyiz. Kendilerini ne Türk, ne Osmanlı ve ne de İslâm tarihiyle ilişkilendirebilen Türk solunun aynı dönemde edebiyata yansımış tarihî romanları da sayılıdır. Bunlardan ilkinde, *Çıkrıklar Durunca*'da (1931) Sadri Ertem'in siyasi çizgisine uygun biçimde seçtiği konu, Osmanlı'da yerli el tezgâhlarının yabancı işbirlikçiler saye-

sinde Batılı üretim karşısında iflasa sürüklenişidir. Nazım Hikmet'in *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedrettin Destanı* (1936) adlı manzum hikâyesi ise, tarihsel olayların bir metafor olarak ele alınıp bugün ile ilişkilendirilmesinin hâlâ aşılmamış bir örneği, tarihî olay ve şahsiyetlerin yanında sıradan insanların yaşamlarının da canlandırılışıyla, "tarihin insanları kimlerdir?" sorusunun iyi bir yanıtıdır.

Orhan Hançerlioğlu, *Ekilmemiş Topraklar*'da (1954) hikâyesini 1876 yılında başlatıp 1945'te -Hiroşima'ya atom bombasının atıldığı günde- noktalar. Aydınlanmacı bir dünya görüşüyle tarihe ilerlemeci bir anlam veren yazar, bu uzun sürede zamansal sıçramalar yaparak okuyucuyu dünya tarihinin çeşitli dönemlerine taşımak ve böylelikle insanlığın ilerlediği bir zaman akışı içerisinde Anadolu'nun değişmeyen kaderini, geri kalmışlığını, devlet ve ağa arasında sıkışıp kalan köylülerin acılarını ortaya sermek amacındadır.

Sol kesimde romanla tarihi bilinçli bir biçimde buluşturan ve romanları tarih tartışmalarında geçerli etkiler yaratan ilk yazar Kemal Tahir'dir. *Yediçınar Yaylası* (1958), *Köyün Kamburu* ve *Büyük Mal* (1970) üçlüsünde, Osmanlı devletinin çözülüş dönemlerinde Çorum ve çevresindeki toplumsal ilişkileri tarihsel geçmişe, köklerini Osmanlı'nın ekonomik ve siyasal düzeninden alan yapılara dayalı bir biçimde anlatır, daha doğru bir ifadeyle tarihsel bir çözümlemeye girişir. Samim Kocagöz'ün *Bir Karış Toprak* (1964) romanının konusu da Söke çevresindeki Cumhuriyet dönemi öncesi mülkiyet ilişkilerine ayrılmıştır. Yaşar Kemal'in *Ağrı Dağı Efsanesi* (1970) ve Esma Ocak'ın *Kervan-Servan*'ı (1983) Osmanlı düzenini Doğu Anadolu üzerinden yansıtırken, Yaşar Kemal'in konularını Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden alan romanlarında, Çukurova'nın siyasal, toplumsal ve ekonomik hayatı yoğun bir tarihsellikle, Osmanlı'dan günümüze devrolunan mirasla birlikte işlenmiştir.

Marx'ın "Asya Tipi Üretim Tarzı" tesbitlerinden yola çıkan bir tarihsel bakışla yazılan ve Türkiye'de bu tür romanlara saygınlık kazandıran *Devlet Ana* (1967), edebî olmaktan ziyade Osmanlı'nın düzenine ilişkin -ATÜT merkezli- bir tartışmaya yol açmıştı. Kemal Tahir'in başını çektiği "Yeni Osmanlıcı" akımın Osmanlı'yı farklı bir gelişme şemasıyla değerlendiren tarih tezlerinin bir tarih metni üzerinden değil de bir roman vasıtası ile popülerleşmesi, edebiyatın toplumdaki alımlanma biçimini ve etkisini göstermesi açısından önemlidir. *Devlet Ana*, roman biçiminde kitaplaşan bir tarih metniydi aslında. Kayı boyunun aşiretten devlete evrilişini kendi tarih tezlerine uygun doğrultuda aktarabilmek amacıyla, roman anlatısının dışına çıkan Kemal Tahir, topluma, gelenek ve göreneklere, ahlak kurallarına, ve Anadolu'daki diğer topluluklarla Bizans'a dair hem çok uzun hem de fazlasıyla teorik bilgiler aktarmaktan kaçınmamıştır.

Halikarnas Balıkçı, tarih ve toplum hakkındaki görüşlerini romanlaştıran bir başka yazarımızdır. *Uluç Reis* (1962) ve *Turgut Reis* (1966) romanları, Mavi Anadolucuların Türk kimliği tasavvurunun alegorileri olarak okunmalıdır... Özellikle halkçı ve aydınlanmacı kimliğine vurgu yapılan Turgut Reis'te "ev-

rensel uygarlığı can-ı gönülden benimseyen, fakat onu tez elden Türklüğe özgüleyen bir acaip evrensel uygarlıkçılık oyunu, veya etnosantrik milliyetçiliğin" izleri kendini hemen belli eder ve bu, Tanıl Bora'nın, "Halikarnas Balıkçısı'nın Anadoluculuğunda da bu milli evrenselciliğin, daha makulleşmiş ve naifliğin sevimli hudutlarına çekilmiş bir esintisinin görülebileceği"ne (Bora, 1998: 38) ilişkin tesbitine de haklılık kazandırır. Buket Uzuner'in *Gelibolu*'su ise Mavi Anadoluculuğun yenilenmiş biçimidir. Bir "Türkiyeli" kimliği tasavvurunu deklare ederken hem Doğulu, hem Akdenizli, biraz Balkan, biraz Kafkas ama en çok Doğu-Akdenizliliğe vurgu yapan ve 21. yüzyılda bunun bir genetik özelliğe dönüştüğünü ifade eden yazar, Doğu'nun yüce erdemlerini, Türkiye'deki kültürel mozaiği, eski Türk inançlarını, şamanizmi bile anıyor, ama Anadolu ve Türk tarihinde yüzlerce yıllık geçmişi olan İslâmiyeti hatırlamak dahi istemiyor. Unuttuğundan değil, bilinçli bir tercihle yazıyor tarihi. Bu coğrafyada yaşayan insanlara -beğenelim ya da beğenmeyelim- damgasını vuran bir inanç ve değerler sistemini belleğinden kazımak ve yazarın "şimdi"sini tarihte doğrulatmak isteği var metninde.

Aslında sol kesimden gelen romanlara tarihin katılışı daha çok siyaset düzlemindedir. TKP tarihi, 27 Mayıs, 12 Mart ve 12 Eylül'ü konu edinen romanlar elbette ağırlıklı biçimde yakın dönemdeki mücadelenin bir muhasebesini içermeleri ile siyasal bir nitelik taşırlar. 12 Mart'ın üzerinden otuz, 12 Eylül'den yirmi yıl geçtikten sonra günümüzde yazılan bu döneme ilişkin edebî metinler, varlıklarını o sürecin hâlâ bir parçası biçiminde sürdüren bir kesimde "tarihîlik" hissiyatı yaratmadığından, onların da tarihî sayılmaları gerekir kaydıyla yetineyim. Ancak yine de TKP tarihinin gizli kalmış noktalarına ışık tutan ikisinin; Attilâ İlhan'ın *O Karanlıkta Biz* (1996) ve Vedat Türkali'nin *Güven* (2000) romanlarının tarihî önemlerinin siyasi içeriklerinin önüne geçtiğini söylemeliyim. Anadolu tarihine kültürler mozaiğinden yaklaşan ve tarihi "aşağıdan" kurarak geleneksel tarih yazıcılığının dışına çıkan Gürsel Korat'ın *Zaman Yeli* (1994) ve *Güvercine Ağıt* (1996) romanları, benzer bir temayı 19. yüzyılda Balkanlara taşıyan Cemalettin Aykın'ın *Zor Zamanlar*'ı (2001) ile birlikte tarih-roman ilişkisine yine soldan yaklaşımlardır.

Bu bölümü, Nazım Hikmet'in *Yaşamak Güzel Şey Be Kardeşim* (1967) romanı ile kapatmak istiyorum. 1920'lerden 1950'lere uzanan hikâyesinde, Kurtuluş Savaşı yılları Anadolu'sundan, Ekim devrimi sonrası Moskova'sına, oradan İkinci Paylaşım Savaşı günlerindeki Cumhuriyet Türkiyesi'ne gidip gelirken, yansıttığı atmosfer ve toplumsal eğilimlerle, edebiyatın ötesine geçiyor, tarihin canlı bir tanığı oluyor Nazım Hikmet. Romanın otobiyografik niteliği çok açık. Ana karakter Ahmet, Nazım'ın kendisidir. Kerim, İsmail, Neriman, Si-ya-u, Anuşka gibi diğer önemli karakterler de, yine yaşadığını bildiğimiz insanlar. TKP'nin inşası, başlangıç hedefleri, partililerin Türkiye'de gördükleri baskılar, dönemin egemen ideolojisi, Moskova'da, değişik ülkelerden, ırklardan oluşan

üniversiteli gençler, -didaktik bir dile düşülmeden- insani ilişkiler çevresinde ele alınmış. Romanın asıl önemi zaman algısında; Ahmet'in düşünce akışının başladığı yıl 1924. Oradan 1940'lara sıçrıyor öykü, sonra daha gerilere dönüyor. Modernist yazarları izleyerek, alıştığımız doğrusal zaman algısını kırıyor Nazım Hikmet; insan bilincinde dün, bugün ve yarının eş zamanlığını çıkarıyor ortaya. Son bölümde, farklı tarihlerde karşılaştığı ve ona "yaşamak güzel şey be kardeşim" dedirten bütün sevdikleri aynı anda, aynı mekânda toplanıyorlar; "konuklarım kocamamış. Onları son görüşümde kaç yaşındaysalar o yaştalar, ama ben altmışın içindeyim. Beş yıl daha yaşıyabilsem" diyerek bitiriyor romanını Nazım Hikmet...

II. Abdülhamit, II. Meşrutiyet ve İttihat Terakki

Bekir Fahri'nin *Jönler* (1910) ve Ahmet Mithat'ın *Jön Türk*'ü ile başlayan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemi anlatıları, Cumhuriyet'in ilk yıllarından bugüne kadar yinelendi. İttihat ve Terakki Cemiyeti, muhalif yazarların siyasal meselelerde sessiz kaldığı bir ortamda, "yeni"den yana olanların "eski"yi mahkum etmek için yararlandıkları uygun bir tarihî olguydu. Cemiyetin hükümeti ele geçirmesinden sonra İstanbul'da yolsuzluk, suistimal, baskı ve rüşvetin yaygınlaşması, ayak takımının başa geçmesi ve yönetimin yabancı ülkelerin kuklası durumuna düşmesi, üzerinde en çok durulan eleştiri konularıydılar. İttihat ve Terakki üyesi asker, bürokrat, aydın ve gençler üzerinden Osmanlı'nın eleştirilmesine neden olan bu yozlaşma tablosu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında iki dönem arasındaki farkı belirginleştirmek ve Cumhuriyet ideolojisini kutsamak için iyi bir araçtı doğrusu.

1926 tarihli *Hükûm Gecesi*, Yakup Kadri'nin gerçek kişi ve olaylardan yola çıkarak kurguladığı, sadece İttihat ve Terakki'yi değil muhalefeti de eleştirdiği ve aydınlardan devlet adamlarına kadar Osmanlı'nın her bir köşesinin Batı emperyalizminin etkisinde olduğunu anlatan bir roman... Yakup Kadri, gazeteci Ahmet Kerim'in ağzından yaptığı değerlendirmelerle hem o kuşağın dramını, hem de İttihatçıların devleti yönetmekteki yetersizliklerini sergiler. Dönemin tarihi ile sıkı bir bağ kurmasına rağmen, Yakup Kadri, geçmişe Cumhuriyet'in ideolojisini yansıtmıştır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne edebiyat cephesinden yönelen eleştiriler arasında en keskinlerindendir Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul*'u (1938). Yazar, II. Meşrutiyet öncesi ve sonrasını kişisel gözlemlerine dayanarak anlatırken, yine Cumhuriyet'in ideolojik merceğini kullanmıştır. Böylelikle 1908'den 1920'lere kadar geçen bir sürede, gerçek toplumsal, siyasal ve ekonomik meselelerden çok klişeleşmiş yozlaşma tablolarını izler okuyucu. Sınıf atlamak hırsıyla yanıp tutuşan Adnan ve servetini karanlık ilişkilerden elde eden Moiz, cemiyet üyelerinin temsilleridir. Bu romanda, neredeyse bütün ahlaki değerlerin

ayaklar altına alındığı bir toplumsal tablo çizilmiştir. Taner Timur'a göre romanında Beyoğlu'nu "beşinci kol" olarak gören Kuntay, bir çok Kemalist yazarda rastlandığı gibi İttihatçı şovenizmin Kemalizme bulaşmış etkilerinin izlerini taşımaktadır (Timur, 1991: 298).

Nahid Sırrı Örik'in çocukluk ve gençlik dönemi, İttihat ve Terakki cemiyetinin Osmanlı Devleti yönetiminde söz sahibi olma savaşı verdiği ve iktidarı aldığı yıllara denk düşer. İşte bu yılları, İttihatçılarla karşıtlarının giriştikleri iktidar mücadelesini anlatan *Abdülhamid Düşerken* (1947), her ne kadar gerçek ve temsilî karakterleri birarada toplasa da, onları hiçbir şekilde karikatürleştirmez. Klasik tarihî romanın tip yaratma kaygısından uzak duran Nahid Sırrı Örik, kişilerinin iç dünyalarını, iç hesaplaşmalarını, akıl yürütmelerini de işlemiş, ağırlığı kurmaca karakterlere vermiş, Sait, Kamil ve Talat Paşa gibi gerçek tarihî kişilikleri ikinci derecede rollerle katmıştır metnine. Romanı ve Nahid Sırrı'yı asıl farklılaştıran, Abdülhamid'i ele alışındaki soğukkanlılık; yazar; "Otuzüç yıllık saltanatının bütün suçları ve özellikle cahilliğiyle kuruntusunun ürünü olan günahları yanında, Sultan Hamid'in iyi tarafları da yok değildi" diyerek, -ideolojik nedenlerle farklı tarihleri yazılan- Abdülhamid'i tarafsız biçimde, "ne ulu hakan, ne kızıl sultan" olarak görmüştür.

Nahid Sırrı Örik, Abdülhak Şinasi Hisar ve Ahmet Hamdi Tanpınar ne pastoral bir geçmiş hayalleri kurmuş ne de Kemalizmle uyum sağlamışlardı. İttihat ve Terakki tarzı bir Türkçülükle uyuşmadıkları gibi, reddi mirası dillendiren Kemalizmin milliyetçiliğine de hoş bakmadılar. Tanpınar ve Örik'in İttihatçı dönemi anlattıkları romanlar, barındırdıkları İttihatçı eleştirisine rağmen Osmanlı düşünsel ve kültürel mirasını da göz ardı etmeyerek Kemalist Kanon'dan uzak bir yerde dururlar. Ahmet Altan'ın *İsyan Günlerinde Aşk* (2001) romanındaki İttihat ve Terakki eleştirisi ise Kemalizmle hesaplaşmanın bir aracına dönüşmüştür.

Ahmet Altan'ın *İsyan Günlerinde Aşk* romanının yayınlanmasıyla birlikte, Türkiye'de bir kez daha, bir edebî ürün edebiyat dışı tartışmaların konusuydu. Varoluşu hayatı yansıtmak üzerine kurulan roman sanatında metnin içeriğinin önemi yadsınamaz elbette, ama, söz konusu roman sanki yalnızca bir içerik, dahası sanki bir tarihî vesikaymışçasına ele alınmıştı. Edebiyatla tarihin bu rol değişiminde, kuşkusuz Cumhuriyet dönemine devrolunan çok tartışmalı bir mirasın, 31 Mart Vakası'nın ve Sultan Abdülhamit'in, hikâyenin bu bulanık geçmişi konu edişinin rolü vardı. *Kılıç Yarası* (1999) romanındaki karakterlerin varlıklarını sürdürdükleri *İsyan Günlerinde Aşk*, bir yandan tarihî belge ve olaylara sıkı sıkıya bağlı kalmaksızın tarihî şahsiyetlere yer vermesiyle klasik roman kalıplarının dışına çıkar, öte yandan Ahmet Altan gizli kalmış, yasaklanmış tarihî gerçekleri açıklamaktan söz ederek klasik gerçekçiliğe teğet geçerken, yazarın şahıslar kadrosunun ve meselelerinin günümüze dair olduğunu görebiliyoruz. Ne var ki bütün karakterlerin Osmanlı seçkinlerinden, mekânların ise yalılar ve köşklerden oluşması, yoksulları bu romanda da tarihsiz ve mekânsız bırakmış; Ahmet Altan, tıpkı kar-

şıtları gibi, büyük adamların yaptığı bir tarihi anlatıyor. Üstelik *İsyan Günlerinde Aşk* belgelerle değil kanaatlerle kuruyor geçmişi. Bir roman için hiç de zaaf değil bu, ancak o roman doğrudan tarih anlatısının yerine ikame edildiğinde, hem edebiyat hem de tarih açısından ciddi bir sorun yaşıyoruz.

Reşat Nuri Güntekin'in *Damga* (1924) ve *Gökyüzü* (1935), M. Ş. Esendal'ın *Miras* (1925), Fazlı Necip'in *Külhani Enteller*'i (1926), Burhan Cahit Morkaya'nın *Dünkülerin Romanı*'nda (1933), Halide Edip'in *Sinekli Bakkal* (1936), Abdülhak Şinasi Hisar'ın *Fahim Bey ve Biz* (1941), Zeki Mesut Alsan'ın *Hürriyet Pervanesi* (1943), Samiha Ayverdi'nin *İbrahim Efendi Konağı* (1964), Mehmet Seyda'nın *Sultan Döşeği* (1969), Necati Cumalı'nın *Makedonya 1900* (1976), Attilâ İlhan'ın *Aynanın İçindekiler* (1974-81), Ahmet Altan'ın *Kılıç Yarası* (1998) ve *İsyan Günlerinde Aşk* (2001) romanlarında da dönemin siyasal ve toplumsal tablosu ile gündelik hayat manzaraları farklı bakış açılarıyla zengin bir biçimde anlatılmıştır. İskender Fahrettin'in *Abdülhamit ve Afrodit* (1929) ve Saadettin Çulcu'nun *Abdülhamitin Gözdesi* (1962) ise popüler bir tüketime yönelik romanlardır. Şemsettin Ünlü'nün *Yukarışehir* (1986) ve Zuhal Kuyaş'ın *Aşela* (1985) romanlarındaki tarihî dönemler yine II. Abdülhamit'in saltanat günlerine denk gelmekle birlikte, imparatorluğun merkeze uzak bölgelerinde geçen hikâyelerde padişaha yönelik doğrudan bir göndermeye rastlanmaz.

Yazı ve romanlarındaki çok zengin folklorik özellikler, sözlüğü çıkarılabilecek verimlilikte eski deyişleriyle Sermet Muhtar'ın metinleri de geçmişten bugüne kalan belgeler niteliğindeler; *Onikiler* (1935) romanı da, bunlardan bir tanesi. II. Abdülhamit devrinde, sevimli bir bitirimler grubunun, onikilerin "sergüzeştlerini" (maceralarını) anlatırken, kaybolup giden eski insanları, cadde ve sokakları, köşkleri, yalıları, gece alemlerini, kahveleri, meyhaneleri tanıtmak amacındadır Alus; İstanbul'da yaşayan hemen hemen bütün etnik kökenlerin adının anıldığı, her meslekten, her sınıftan insanın boy gösterdiği romanında, o yılların insan, dil ve kültür mozağini gözler önüne serer.

Tarihin kara delikleri: Serbest Fırka, II. Dünya Savaşı, Varlık Vergisi, 6/7 Eylül

Tıpkı kamusal alana yansıyıp popülerleşen tarih anlatılarında yapıldığı gibi, Türk romanında da Cumhuriyet tarihinin "sorunlu" bölgelerine pek adım atılmaz. Hele söz konusu olaylar, etnik bir gruba karşı girişilmiş -en hafif deyimiyle- bir baskıyı hedeflemişse, kendisi de baskı altında olan yazarların "ilgisini" hiç çekmez. Belki de bu nedenle -*Salkım Hanım'ın Taneleri* ya da *İsyan Günlerinde Aşk* gibi- arada bir karşılaşılan örnekler ateşli ama kısa süreli tartışmalar yaratır ve ancak o zaman akla gelir tarihçiler. Ama, resmî tarih kitaplarına girmeyen bu türden "münferit" hadiselerle edebiyat aracılığıyla yüzleşildiğinde, tartışma ekseni kayar, roman unutulur; edebî olan politik olanın altında ezili-

verir. Serbest Fırka ve İstiklal mahkemeleri, Varlık Vergisi günleri, 6/7 Eylül yağması ve Kürt isyanları, tarihin ve romanın işte bu türeden kara delikleridir.

1930-1940 arası yılların siyasal ve toplumsal olaylarından belki de en önemlisi Serbest Fırka'nın kuruluşu ve kapatılışıydı. Kurulmasıyla birlikte halkın ilgi ve sevgisini çeken Serbest Fırka'nın Anadolu'da yarattığı etkiyi en iyi işleyen edebî metin *Kavak Yelleri*'dir (1950). Bu romandaki Serbest Fırka anlatısı ile romanın yazıldığı tarih arasındaki ilişki, Türkiye'de tarihyazımının güçlüklerini göstermesi açısından önemlidir. *Kavak Yelleri*'ni -bir anlamda 1930'larda bastırılan hareketin yeniden doğuşu anlamını taşıyan- Demokrat Parti iktidarının coşkulu havasında, 1950'de, Serbest Fırka'dan bahsetmenin sakıncası ortadan kalktıktan sonra yayınlatmış Güntekin. Yazar, modernist ideolojinin vücud bulduğu *Yeşil Gece* romanındaki ilerici-gerici çatışmasını aşar *Kavak Yelleri*'nde. Romanda din adamı tipinin temsilcisi Müftü, aydınlanma düşmanı yobazın değil, boyun eğmişliğin simgesidir. Devletin yüreklere saldığı korku, Müftü'nün her fırsatta dışa vurmak zorunluluğunu hissettiği "inkılapçılığında" hemen farkedilir. Güntekin, müftünün "Yetimler Yurdu"nda düzenlediği toplantıları anlatırken kullandığı ironik üslupla, kasaba çocuklarına verilen laik eğitimin mizahi yönünü de açığa çıkarıverir.

Serbest Fırka'yı ele alan diğer önemli romanlar da yaşananlardan çok sonra, tarihî belgeler ışığında kaleme alınmışlar. Kemal Tahir, televizyona aktarıldıktan sonra popülerleşen, İzmir suikastini, İstiklal mahkemelerini ve Kara Kemal'in trajik yazgısını konu edinen *Kurt Kanunu*'nu 1969'da, *Yol Ayrımı*'nı 1971'de yazmış. Tarık Buğra'nın *Yağmur Beklerken*'i ise 1981'de yayınlanmış. Aynı yıllarda alınan bir karar gereği memleket dışına sürülen ve tarihimizde 150'likler olarak bilinen muhaliflere ise, kendisi de bu listede yer alan Refik Halid Karay'ın *Sürgün* (1941) ve listedeki babası nedeniyle Beyrut'a göçen Orhan Kemal'in *Baba Evi* romanlarında rastlayabiliriz. Sözkonusu romanlarda meselenin siyasi boyutu öne çıkmaz, ama sürgünlüğün insani boyutları, yoksulluk ve acılar bütün çıplaklığıyla -hatta Refik Halit'te bir melodram biçiminde- işlenir.

Salkım Hanım'ın Taneleri (1994) -romanı olmasa da- filmi üzerinden tartışılan "Varlık Vergisi", İkinci Dünya Savaşı'nın siyasal, düşünsel ve ruhsal atmosferinin Türkiye'deki üzücü bir tezahürüydü şüphesiz. Ama bu kabul edilemez uygulamanın Cumhuriyet tarihinin kara bir deliğine dönüşmesi, unutmak ve unutturulmak istenmesi, sonuçları, yani "ötekini" yok sayan bir zihniyetin süreğenleşmesi açısından daha önemli görünüyor. Resmî tarihin, tarihin resmîsini sevenlerin ve siyaset erbaplarının 1940'lı yılları bir bellek yitimi ile naklet-meleri alıştığımız, kabul etmesek bile anladığımız bir ideolojik duruş; ne var ki, toplumların vicdanı, halkların ya da tarih dışı bırakılanların vakanüvisti olması gereken edebiyatın bu dönemlere ilişkin sessizliğini anlamak biraz zor. Doğrudan Varlık Vergisi meselesine duyulan bir uzaklık değil kastettiğim: İkinci Dünya Savaşı'na doğrudan katılmamış olsalar bile savaşın etkilerini yokluk,

açlık, yaygınlaşan karaborsacılık, uzayıp giden kuyruklar gibi toplumsal sorunlar olarak yakından hissetmişti bu coğrafyada yaşayan insanlar. Neredeyse bütün temel ihtiyaç maddelerini kapsayan karaborsa ekonomisinin ve karneli hayatın bir efsane olarak toplumsal bilincimize kazındığı o karanlık dönem, tarihçilerin, toplumbilimcilerin ve edebiyatçıların -gerek o yılllarda gerek sonrasında verdikleri- ürünlere yeterince yansımadı.

Türkiye'deki Alman taraftarlığını ve ona paralel giden ırkçı akımları ya da savaşın yarattığı sıkıntıları, karaborsa ve rüşveti, mahalle kahvelerindeki savaş dedikodularını, zengin kesimin sürdürdüğü hayatı, beş yıla çıkan askerlik süresine denk gelen şanssız bir kuşağın çilesini dillendiren roman ve hikâyeler büsbütün yok değil elbette. Sabahattin Ali'nin *İçimizdeki Şeytan* (1940), Reşat Enis'in *Afrodit Buhurdanında Bir Kadın* (1940) ve *Ağlama Duvarı* (1949), Esat Mahmut Karakurt'un *Ankara Ekspresi* (1946), Nihal Karamağaralı'nın *Kayıp Fotoğraf* (1948), Oktay Akbal'ın *Garipler Sokağı* (1950), İlhan Engin'in *Göç Yolları Tıkadı* (1955), Fikret Arıt'ın *Bu Hayatı Yaşamak Lazım* (1955), Samim Kocagöz'ün *Onbinlerin Dönüşü* (1957), Cevdet Kudret'in *Havada Bulut Yok* (1958), Kemal Tahir'in *Kelleci Mehmet* (1962), Şahap Sıtkı'nın *Kimin İçin* (1967), Mustafa Arabul'un *Çakrazlar* (1967), Demirtaş Ceyhun'un *Asya* (1970), Mehmet Seyda'nın *Yanartaş* (1970), Faik Baysal'ın *Drina'da Son Gün* (1972), Attilâ İlhan'ın *Aynanın İçindekiler* (1973-1978) ve *O Karanlıkta Biz* (1988), Rıfat Ilgaz'ın *Sarı Yazma* (1976), Yılmaz Karakoyunlu'nun *Salkım Hanım'ın Taneleri* (1994), Süleyman Sağlam'ın *Dağı Dağa Kavuşturan* (2000), Gülseren Engin'in *Cehennemde Bir Ada* (2001) ve Yıldız Balık'ın *Okyanus Çiçeği* (2001) romanları, çok derinlikli ve etkileyici bir içerikle olmamakla birlikte, 1940'lı yılları savaş atmosferi ile birlikte işlemişlerdir. Tarihin farklı bir kullanılış tarzı olarak *İngiliz Kemal İkinci Dünya Harbinde* gibi casusluk hikâyelerinden de bahsedebiliriz.

Son birkaç yıldır, ihmal edilen başka bir tarihe, 6/7 Eylül'e yönelik bir ilgide de kıpırdanma var. Türk ve Rumların İstanbul'daki dostça sürdürdükleri biraradalık, olayların insan hayatlarında yarattığı tahribat, yağmacıların kandırılmışlığı ya da çapulculuğu, aklıselim sahibi Türklerin üzüntü ve utanç duygularını ekseninde kurulan ve kişisel dramları öne çıkaran Kemal Yalçın'ın *Emanet Çeyiz* (1998), Yiğit Okur'un *Hulki Bey ve Arkadaşları* (1999) ve Sergun Ağar'ın *Aşkın Samatya'sı Selanik'te Kaldı* (2000) romanları, edebî değerlerine rağmen, ne yazık ki bu olayın üzerindeki "sisi" dağıtacak bir tartışma yaratmadılar.

Kürtler ve Ermeniler

Cumhuriyet tarihinde dokunulmazlık zırhı ile donanan konular arasında Ermeni tehciri ile Kürt isyanları hayati önemdedir. Türk romanlarında onlara yer veren ilk metinlerin -bugün- popüler türler arasında saydığımız edebî ürünler olması ise hiç şaşırtıcı değil; çünkü, özellikle aşk romanları yazarları, Cumhu-

riyet'in yaratmak istediği yeni insan tipini, kadın-erkek ilişkileri, aile yapısı ve toplumsal yaşantı etrafında canlandırmayı milli bir görev telakki etmişlerdi. Ağrı isyanının adının anıldığı ilk edebî metin olan Mükerrem Kamil Su'nun *Sevgim ve Izdırabım*'ı (1934) da bir aşk romanıdır. Cumhuriyet ideolojisinin Batılı giysilerine bürünen yazarlar için "medeni" olmaklık halinin fetişleştiği bu yıllarda Türk seçkinlerinin Kürt tasavvuru, kendi modern kimliklerini tarif etmek için çok uygun bir araçtır. Esat Mahmut Karakurt'un isyanları konu alan *Vahşi Bir Kız Sevdim* (1926) ve *Dağları Bekleyen Kız* (1934) romanlarında da, Kürtler kaba, vahşi ve kötü, Türk subayı ise yakışıklı, cesur ve erdemlidir. Kürtlerden söz eden bir diğer romanda, Refik Halit Karay'ın *Yezidin Kızı*'nda (1939), aşağılama açıkta değil, Yezidi kızının medeni davranışlarına duyulan hayretin içinde gizlidir. Bu ilk dönemde Şeyh Sait İsyanı'nın bahsi ise Halide Edib'in *Zeyno'nun Oğlu* (1926-1928) romanında geçmiştir (adı anılan romanlar isyanlarla aynı dönemde yazıldığından tarihsel roman içerisinde değerlendirilemezler, ama dönemin Ankara atmosferinin taşıyıcısıdırlar).

Kemal Bilbaşar'ın 1966-68 yılları arasında yayınlanan *Cemo* ve *Memo*, Kemal Tahir'in *Kurt Kanunu* (1969) ve Demirtaş Ceyhun'un *Asya* (1970) romanlarında Şeyh Sait ve Ağrı isyanlarına yer verilmiştir. Kemal Tahir, gerçek vesikaları kullanarak yazdığını ifade ettiği romanında, Şeyh Sait isyanının arkasındaki İngiliz parmağından sözeder. Kürt isyanlarıyla Türk'ü bölmek isteyen dış düşman arasındaki ilişki, tarihî bir paronaya olarak hem sağcı kesimin hem de Kemal Tahir, Hasan İzzettin Dinamo, Attilâ İlhan gibi millici solcuların roman ya da tarih metinlerinde sıklıkla tekrarlanmıştır. Böylelikle tarihî serüven romanlarında Çinlilere, milli mücadeleyi anlatanlarda Rum ve Araplara, İmparatorluğun son demlerini Doğu'dan aktaranlarda Ermenilere uygun görülen kimlik, Kürtlere de verilmiş; iç ve dış düşmanlar farklı renklere boyanarak yeniden üretilmiştir.

Ermenilerle ilgili meselelere ağırlık veren romanlarda da benzer refleksler buluyoruz. Mesela Zebercet Coşkun, olayları bir Kürt-Ermeni çatışması biçiminde yorumlamıştır *Haçin*'de (1975). Mustafa Yeşilova'nın *Karasu* (1981) romanında 1914 Ermeni tehcirini ele alışı ve tehcirin nedenini Ermenilerin Türklere yönelik katliamları olarak gösterişi, bu tarz metinlerde tarihî olayların ters-yüz edilmesinin başka bir örneğidir. Türk tarih tezleri ve tezlerin edebiyata yansımalarının merkezinde, emperyalistlere ve onun yerli işbirlikçilerine karşı direnen, ırzına namusuna göz dikilen mazlum Türk insanı tasavvuru vardır. Barbaros Baykara'nın, 1914-1915 yıllarını işlediği *Nefret Köprüsü* (1978) romanının önsözünde kullandığı, "bu eseri kaleme alırken 20-25 yaşlı adamla konuştum ve onların anlattıklarını tarihin süzgecinde değerlendirmeye çalıştım" (Baykara, 1978: 7) ifadesi, bir sözlü tarih çalışmasından hiç de farklı değildir. Ancak niyeti "hariçte Ermeni katliamı diye yapılan propagandalara mesned olan olayların gerçek yüzünü ortaya çıkarmak" (Baykara, 1978: 7) olunca, resmî söylemle örtüşmüş ve bildik yabancı kışkırtıcılığı ve Ermeni mezalimi et-

rafında dolaşmıştır. Yine de karşılıklı bir katliamdan, insanların birbirlerini boğazlamasından duyulan bir üzüntüyü de dile getirir Baykara.

Yakın tarihli edebî metinlerde de durum pek parlak görünmüyor. Ahmet Ümit'in *Patasana*'da (1999) geriye dönük bir anlatımla aktardığı olaylarda bir kardeş kavgası teması ağırlık kazanıyor, ama vurguyu Ermeni, Hıristiyan ve Türkler arasındaki kardeşliğin dış güçlerin oyunlarıyla bozulmasına yapıyor yazar. Süleyman Sağlam'ın *Dağı Dağa Kavuşturan* (2000) romanında bugünün ideolojisi ile canlandırılan tarihsel geri plan da oldukça tartışmalı.... Yazarın "tehcir" yorumlarında hiçbir yenilik yok; resmî tarihin "Ermeni meselesi" maddesini alıp ekleyivermiş öyküsüne. 1914'ten öncesine uzanıp, Doğu Anadolu'daki toplumsal hayatı 93 harbi yıllarında ele alan *Yukarışehir* (1986) ve *Toprak Kurşun Geçirmez* (1998) romanlarında, Şemsettin Ünlü'nün "yabancı parmağı"na daha soğukkanlı yaklaştığı ve etnik gruplar arasında değişen ekonomik dengeleri öne çıkardığı söylenebilir.

Her ulusal kimlik tasarımı, tarih yazımı kadar o tarihi popülerleştirecek romanlara da ihtiyaç duyar. Ermeni ve Kürt etnik kimlikli yazarların son yıllarda hızlı bir artış gösteren ve genellikle tarihe göndermeler yapan metinlerini de aynı arayışın ürünleri olarak değerlendirmek gerekir. Bu tesbit, Mehmed Uzun'un "ters yüz edilmiş, unutulmuş bir tarih söz konusudur. Tarihini bilmeyen, tarihini kendisine göre yorumlamayan bir entelektüel hareketin, bir siyasi hareketin başarı şansı yoktur" sözleriyle de doğrulanıyor ve Uzun, işte bu tarihi taşıyor Kürt dilinde yazdığı romanlarına. Ne var ki, onun tarihî kişiliklere ve bu kişiliklerin dramatize edilmiş yaşantılarına ağırlık vermesi, tarihsel fantazilerin tarihin pırıltılı yüzeyine sarılmalarından çok daha farklı bir renktedir; tarih kitaplarına hiç girmeyen, araştırılmayışı bir yana sıkı sıkıya yasaklanan ve neredeyse kendi halkına bile yabancılaşan bir tarihin uçup giden gerçeklik imgesinin peşindedir Mehmed Uzun.

"Mehmed, Kürt dili için bir tarih oluyor böylece" demişti Yaşar Kemal, *Yitik Bir Aşkın Gölgesinde* romanına yazdığı önsözde. Mehmed Uzun, kendisi bir tarih olmasının ötesinde, romanlarında Kürt halkının/aydınlarının tarihini işlemeye öncelik vererek, bir başka misyonu da üstleniyor. Önce kendi halkına, ardından aynı coğrafyayı paylaştığı bizlere açık bir çağrıdır onun romanları; *Kader Kuyusu* ve *Yitik Bir Aşkın Gölgesinde*, unutulan bir geçmişi, o geçmiş içerisinde Kürt halkı ve kültürü adına bütün bir hayatı feda etmiş insanları yeniden hatırlatmaları veya kanın, şiddetin ve göçün yarattığı acıları eksiksiz yansıtmalarıyla yaşadığımız coğrafyanın tarihini aydınlatıcı bir değer taşırlar.

1980'lerden sonra

Türk yazarları, 60'lı yıllardan başlayarak sosyal içerikli romanlar üretmeye ağırlık verince tarih/roman ilişkisinde bir suskunluk yaşanmış ve bu suskun-

luk, 1985 yılında Orhan Pamuk'un *Beyaz Kale*'si ile sona ermişti. O günden 2000'li yıllara kadar yazılan; Zuhal Kuyaş'ın *Aşela*, Nedim Gürsel'in *Boğazkesen* ve *Resimli Dünya*, Şemsettin Ünlü'nün *Yukarışehir*, *Toprak Kurşun Geçirmez* ve *Yüz Uzun Yıl*, Emre Kongar'ın *Hoca Efendi'nin Sandukası*, yine Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* ve *Benim Adım Kırmızı*, İhsan Oktay Anar'ın *Puslu Kıtalar Atlası* ve *Kitab-ül Hiyel*, Haldun Çubukçu'nun *Yıldızsayan*, Selim İleri'nin *Cemil Şevket Bey Aynalı Dolaba İki El Revolver*, Adnan Özyalçıner'ın *IV. Murat ve Mirgün Bahçeleri*, Zülfü Livaneli'nin *Engereğin Gözündeki Kamaşma*, Cumhur Orancı'nın *Saydam*, Erendüz Atasü'nün *Dağın Öteki Yüzü*, Elif Şafak'ın *Pinhan* ve *Şehrin Aynaları*, Murat Erman'ın *Beyaz Ateş Adası*, Erdem Katırcıoğlu'nun *Kuşkucu Thomas*, Ahmet Altan'ın *Kılıç Yarası*, Ahmet Ümit'in *Patasana*, Vecdi Çıracıoğlu'nun *Kara Büyülü Uyku*, Reha Çamuroğlu'nun *İsmail* romanları ile Hıfzı Topuz ve Ayşe Kulin'in biyografik anlatıları, edebiyatla tarih arasındaki yeni bir ilişki tarzının ürünleri oldular (yukarıdaki isimlerin zikredilmesindeki amacın tarihe olan ilginin boyutlarını sergilemek olduğunu ve kesinlikli bir liste anlamı taşımadığını belirtmeliyim).

Aslında, Bilge Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* (1970) adlı uzun hikâyesiyle Oğuz Atay'ın edebî biyografisi *Bir Bilim Adamının Romanı* (1975), erken bir tarihte, tarih edebiyat ilişkisinin iyi kurulmuş örnekleriydiler. Hayat hikâyelerinin romanlaştırılmış örnekleri ise daha da gerilere, Nezihe Araz'ın *Mevlana* ya da *Yunus Emre*, Şevket Süreyya'nın *Mustafa Kemal*, *İsmet İnönü* ve *Enver Paşa*, Nurel Uğurlu'nun *Orhan Kemal* biyografilerine kadar uzanır. Ancak yukarıda saydığım metinler ve benzerleri, hiçbir zaman bugünkü kadar ilgi ve alaka görmemişlerdi.

"Postmodern tarihî romanlar" ya da "Tarihel Fantaziler" gibi başlıklar altında da tartışılabilecek ve Batı edebiyatlarından çevrilen romanlarla genişleyen yeni anlayışın Türkiye'de de kısa zamanda okuyucu bulması ve benzer romanlar yazılması ne bir rastlantı, ne de basit bir taklit girişimidir. Yabancı romanların, herhangi bir ülkede -gizli de olabilecek- benzeri eğilimler olmadıkça geniş okuyucu topluluğu bulması ve kendisini bir akım düzeyinde başlatması pek mümkün görünmüyor. Kuşkusuz roman sanatının içinde bulunduğu bunalımın yarattığı arayış, ilginin nedenlerinden bir tanesi. İkinci önemli neden ise arz-talep kuralları ile çalışan kitap piyasası; yazarlar okunmalarının teminatını, yüzlerce hatta binlerce yıl öncesine dönmekte, zaten okuyucunun aşina olduğu bir takım tarihî olayların parıltısına sığınmakta buluyorlar.

"Küreselleşmenin egemen göründüğü ve İslâmi hareketlerden başka muhalefetin bulunmadığı farz edilen bu dönemde dikkatleri çeken, tarihe bakışın ve bilgilenişin bilimsel yayınlardan çok tarihî roman ve filmler aracılığıyla oluşu. Tarihi insanlardan koparmanın, toplumsal bellekten silmenin olanaksızlığı karşısında bu yöntem, yoksa bir yozlaştırma aracı olarak mı kullanılıyor?" (Koloğlu, 2000:39) sorusu ile farklı bir neden arayışına da girilebilir. Belki de

sistematik bir yozlaştırmadan çok, yozlaşmış bir yaşantının ve şimdiki "an"la başedemeyip zaman ve mekândan yoksun bir tarihî ana kaçma arzusunun etkileri var popüler kültür ürünlerinde (teker teker değil ama topluca ele aldığımızda, romanın popüler bir kültür ürününe dönüştüğü söylenebilir). Yazarların güncel meseleler ve siyasi malzemeyle ilişkilenmekte zorlandığı her dönemde uzak zamanlara bir göç yaşanmıştır. Çünkü tarihsel materyal güncele göre daha az direngendir ve yazarın subjektif amaçları bu tarihsel materyalin üzerine çok daha zahmetsiz bir biçimde çöreklenebilir.

21. yüzyıla girildiğinde Pandora'nın kutusu açılmıştı artık; son iki yıldır tarihin mikro ya da makro alanlarına girebilecek her türden tarihî olay ve şahsiyet, "aşağıdan" veya "yukardan" bir tarih anlayışıyla romanlara konu edildi. Solmaz Kamuran'ın *Kiraze*, Cahit Ülkü'nün *Pargalı İbrahim Paşa*, Teoman Ergül'ün *Nurbanu* ve *Selim ile Nurbanu* gibi Osmanlı saray entrikalarını işleyip heyecan ve macera duygularına hitap eden, erotik tablolarla zenginleştirilen ve tarihî serüven romanları geleneğini sürdüren romanlarından Eşref Bağrım'ın *Larissa*'sı tarzındaki mütevazı antik dönem Bodrum anlatılarına; hepsi de şimdi ve geçmiş arasında gidip gelen bir zaman kurgusuyla yazılan Arzu Özköse'nin *Ortasında Bitiveren Aşk*, Necmi Gürsakal'ın *Floransa'lı Karlo*, Hakan Akdoğan'ın *Gölge Yaşatan*, Buket Uzuner'in *Gelibolu*, Mehmet Coral'ın *Işıkla Yazılsın Sonsuzluğa Adım* ve Elif Şafak'ın *Mahrem*'inden bir tarihçi ciddiyeti ile kaleme alınan Reha Çamuroğlu'nun *Son Yeniçeri* ve *İkiilebir*'ine; Handan Öztürk'ün *Mor Tecavüz* ve Nermin Bezmen'in *Mengene Göçmenleri* gibi gözünü geçmişteki sıradan hayatlara çevirenlerden, tarihi postmodern teamüller gereği kullanan Ahmet Karcılılar'ın *Fotoğraf Hikâyeleri*, Murat Hiçyılmaz'ın *Büyük Yapıt* ve Mustafa Altunay'ın *Gabel*'ine kadar genişleyen külliyat, biyografi ya da otobiyografi sevenlere hitap eden Erhan Bener'in *Işığın Gölgesi* (ressam Cemil Eren biyografisi), Durali Yılmaz'ın *Şeyh Bedrettin*, Ayşe Kulin'in *Köprü* (Recep Yazıcıoğlu), Hıfzı Topuz'un *Gazi ve Fikriye*, İldeniz Kurtulan'ın *Amcam Hamlet*, Beşir Ayvazoğlu'nun *Bozgunda Fetih Rüyası* (Yahya Kemal), Osman Çelik'in *Kazanuko Jabag* romanlarıyla da zenginleşmişti.

Yakın bir dönemi, Cumhuriyet tarihini aktaran Ferzan Gürel'in *İzmir'in İşgalinden Kurtuluşa*, Mucize Özinal'ın *Alayın Kızları*, Yiğit Okur'un *Güvercinler*, Fatma Gürel'in *36 Baharı*, Ayla Kutlu'nun *Emir Bey'in Kızları*, Selma Fındıklı'nın *Saray Meydanı'nda Son Gece* ve Esin İnan'ın, amacını "1965-1980 ve sonrasını belgesel biçimde kağıda dökmek" şeklinde ifade ettiği *Karanlıktaki Aydınlar* romanlarında da tarihî bir atmosfer vardı. Zengin bir ailenin taşra tüccarlığından uluslarası spekülatörlüğe dönüşümünü siyasi-toplumsal-ekonomik olayları yeterince derinleştirmeden hikâye eden Selçuk Altun'un *Yalnızlık Gittiğin Yoldan Gelir*'i ile, 1930'larla 1960'lar arasında devlet ideolojisini ve toplumsal hayatı, olayların üzerinde cereyan ettiği tarih ve mekân, insan tipleri, siyasi dalgalanmalar, Türkçülüğün ırkçılıkla yer değiştirmesi gibi motiflerle birlikte

işleyen Selim İleri'nin *Solmaz Hanım, Kimsesiz Okurlar İçin*'i tarih ve roman ilişkisinin en ilgi çekici örnekleriydiler.

Edebiyatın tarihe duyduğu merakın yarattığı çeşitliliğin tarihin derinliklerine gömülmüş olay ve insanları unutulmuşluktan kurtaracağı, büyük anlatılar yerine sıradan insanların hayatlarını tarihselleştireceğini ve böylece daha demokratik bir tarih yazımına katkıda bulunacağını umabilirdik. Ancak yazarların tarihî romanlarla yalnızca popülerleşen bir akım olarak ilgilenmeleri ve metinlerin ardındaki tarih düşüncesinin büyük anlatılarla beslenmişliği, beklentileri boşa çıkarıyor. Mesela, Fatma Gürel *36 Bahar*'nda, "biz huzurluyduk. Ankara'dakilere güveniyorduk. İnsanlarımız yakınacak bir rahatsızlığı olmadan çalışıyor ve üretiyordu. Anneannem, kaynayan bir dünyanın ortasında, genç ve sağlam bir fidan gibi gelişmekte olan ülkemiz için endişelenip "Allah korusun" diyordu" derken, *İzmir'in İşgalinden Kurtuluşa* romanında, "Atatürk ve İnönü'nün yurdumuzun her köşesinde güven sağladığı en güzel yıllarda geçti çocukluğumuz, gençliğimiz" sözleriyle katılıyor ona Ferzan Gürel. Oysa bu tarihler bir yandan İstiklal mahkemelerinin yarattığı baskı atmosferi, öte yandan Doğu'daki Kürt isyanları ile eş zamanlıdır ve yazarların çocukluklarını geçirdikleri Ege kasabalarındaki huzurlu günler, Anadolu'nun başka yerlerinde korkuyla anılır. Böylelikle, geçmişin "huzurlu, güvenlikli ve güzel" oluşunun meseleye hangi "tarih"ten bakıldığına göre farklılaştığını, genel bağlamlardan yalıtılmış yerel tarihlere takılıp kalınmasının genel bir tarih bilgisini imkânsızlaştırabileceğini bir kez daha anlarız.

Harhangi bir sanat yapıtını -bu yazı özelinde romanı- tartışırken sanat ya da edebiyatın dışında ölçütler koyabilir miyiz? Daha açık bir deyişle, bir romanı konu edindiği dönem ve olayların gerçeğe uygunluğu açısından yargılamak edebiyatın dışına mı çıkarır bizi? Roman okumasında tarihsel gerçeklerin peşine düşülmesi, -edebî metnin kayıtsız şartsız özgürlüğü savunanlar için- estetik bilincin gelişemeyip özerk bir insani faaliyet olarak kabul görmemesine bağlı olabilir belki, ama insanların çok iyi bildikleri bir tarihsel dönem hakkında yazarın gelişigüzel bilgilerle şişirdiği bir hikâye anlatması ve metinsel gerçekliğin maddi hatalarla gülünçleşmesi de estetik bir kategori olarak düşünülmelidir. Çünkü tarihsel romanın, ele aldığı tarihsel dönemle birlikte dış dünyadan gelen bir modeli, böyle temel bir dış gerçekliği; bu dış gerçekliği okuma eylemi içinde hep karşımızda tutma gibi bir özelliği vardır. Bu dış gerçekliği sezinlememek ne kadar boş ve belirsiz biçimde olursa olsun, gerçek bir nesne tasarlamamak mümkün değildir; tarihsel romanı okurken kurduğumuz yapı, karşılaştırmayı içerir, varlıkla ilgili bir tür yargıyı içerir (Jameson, 1997: 172), hele ki bir yazar kitabına yazdığı önsözde "bugünkü siyasal yaşantımızda deneyimini geçirdiğimiz çalkantıların ve demokrasiyi bir türlü işletemiyor oluşumuzun kaynaklarını önce Fatih'in devlet sistematiğinde ararsak, kazancımızın yitirdiğimiz zamandan fazla olacağına inanıyorum" (Coral, 2000: 5) diyorsa... İşte böyle bir okuma pratiğinde, ideolojik bağlanım tarihte olup bitenlerin farklı algılanması-

na neden olur. Daha yakın olan dönemler biraz daha berrak görünse de, eski zamanlara uzanıldığında çelişkiler artar, aynı belge ve olgularla çok farklı tarihler yazılabilir. Bir yazar, bir tarihî şahsiyete bir takım değerler yüklediği anda, okuyucunun belleğinde var olan aynı şahsa ilişkin bilgilerin harekete geçmesi ve metin ile okuyucu arasındaki bağın edebî/estetik olmaktan çıkıp, teorik/ideolojik bir çatışmaya dönüşmesi kaçınılmazdır; öyleyse, tarih bir yorumlamadır.

Kurmaca anlatılarda gerçek dünyaya yapılan kesin göndermeler öylesine iç içe geçer ki, romanda bir süre kaldıktan ve haklı olarak fantastik öğelerle gerçekliğe yapılan göndermeleri birbirine karıştırdıktan sonra, okur artık kesin olarak nerede bulunduğunu bilemez (Eco, 1995: 142). Tarihselliği ile öne çıkan romanlar üzerindeki tartışmaların sertliği, belki de bu nedenden, gerçekle kurmacanın yer değiştirilerek tüketilişlerinden kaynaklanıyor; mesela okuyucu için Hasan Sabbah kolaylıkla hain bir teröriste dönüşürken Hayyam'ın rindliği, Nizammülk'ün büyük devlet adamlığı kolaylıkla kabullenilip kimi tarihî şahsiyetlere yazarların yükledikleri cinsel kimlikler okuyucuda hayret ve ilgi uyandırabiliyor. Postmodern düşünce kendisini tarih ve romanın kurmacalığı, sabit anlamların reddi, kuşku ve belirsizlik üzerine inşa ederken, tüketim ânında tuhaf biçimde tersi bir durum yaşanıyor ve sadece tarihî romanlar okuyarak edindiği tarihî bilgileri doğru ve yeterli bulan tarih tutkunları çıkıyor ortaya; bu tarz roman ve filmlerin tarihî metinlerden çok daha kalıcı ve geçerli etkileri var.

Rafine bir dil ve yan hikâyelerle cilalanmış pek çok romandaki tarihsel anlatılar aslında birbirlerinden hiç de farklı değiller: Mesela Catherine Hernany'nin *Gecelerin Veziri* romanının merkezindeki Harun Reşid, kız kardeşi Abbase ve Veziri Cafer arasındaki ilişkiler, Yakup Özdemir'in *Abbase Faciası* ile Sennur Sezer'in ve Corci Zaydan'ın -aynı adı taşıyan- *Abbase*'lerinden yalnızca Hernany'in Harun Reşid ile Cafer yakınlaşmasına biçtiği eşcinsel ilişki kurgusuyla ayrılıyorlar. Aynılar, çünkü hepsi de aynı söylenceden çıkıyorlar yola. Ancak Zaydan ve Sezer, -yaşadıkları zaman ve mekân nedeniyle- tarihsel anlatıya bağlı kalarak sadece Vezir ve Abbase aşkı ile yetinmişler. Oysa Hernany, yaşadığımız dönemde Batılı tüketicilerden ilgi görmesi muhtemel bir oryantalist motif eklemekte sakınca görmemiş. Enver Behnan Şapolyo'nun *Mezhepler ve Tarikatler Tarihi* kitabının Haşhaşiler bölümünde Hasan Sabbah ve Batiniler üzerine aktardıkları ile Amin Maalouf'un *Semerkant*'ının ilgili bölümleri de neredeyse farksız. Bütün Davud ve Bet-Şeba anlatıları, ya da İstanbul'un fethi merkezli pek çok roman, sadece geçmişe/tarihe bugünden kattıkları icatlarla "özgün"leşiyorlar. İşte bu özgünleşme sürecinden doğuyor anakronizmalar. Söz konusu romanlarda, edebiyata hiç de uygun düşmeyecek kadar çok dipnot, açıklama ve kaynakça göstererek tarihe olan sadakatlerini kanıtlamaya çalışırlarken, kaynakçalarında zaten var olan tarihî anlatı ve ayrıntı tekrarları, dönem atmosferinin toplumsal ve bireysel hayatlara yaptığı etkilerin tasvirinin yerine geçi-

yor. Doğrusunu söylemek gerekirse farklı zaman, mekân, kişi ve olayları konu edinseler de romanlar giderek birbiriyle benzeşiyor, anlatımlar sıradanlaşıyor ve her tekrarda tarihten biraz daha uzaklaşıyorlar...

KAYNAKÇA

Baykara, Barboros (1978) *Nefret Köprüsü*, Milliyetçi Yay.

Belge, Murat (1994) *Edebiyat Üzerine Yazılar*, YKY.

Bora, Tanıl (1998) "Milli kimliğin kuruluş dönelemlerinde resmî metinlerde "yunan düşmanlığı" neden eksikti, nereye gitmişti?", *Defter*, 32: 35-42.

Brecht, Bertolt (1975) "Bertolt Brecht György Lukacs'a karşı", Birikim, 7, Eylül, s. 10-22, çev. Taciser Belge.

Burke, Peter (1992) *History of Events and the Revival of Narrative: New Perspectives on History Writing*, Pennslyvania State University Press.

Copeaux, Etienne (1998) Türk Tarih Tezinden Türk-Islam Sentezine, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul.

Coral, Mehmet (2000) *Bizansta Kayıp Zaman*, Doğan Yayınları, Istanbul.

Duby, Georges (1992) *Batıda Aşk ve Cinsellik*, İletişim Yay., Istanbul.

Eagleton, Terry (1985) *Eleştiri ve İdeoloji*, çev.E.Tarım ve S.Öztoptaş, İletişim Yay., Istanbul.

Eco, Umberto (1995) Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti, çev. Kemal Atakay, Can Yay., Istanbul.

Furrer, Priska (2000) "Tarihsel romanda tarih bilinci", çev. İnci Tuna, *Tarih ve Toplum*, 198: 27-32.

Habermas, Jurgen (1990) "Modernlik: Tamamlanmamış bir proje", çev. Gülengün Naliş, *Postmodernizm* içinde, der. Necmi Zeka, Kıyı, Istanbul.

Hobsbawm, Eric (1999) *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Bilim Sanat Yay., Ankara.

Iggers, Georg G. (1996) *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul.

İdil, Mümtaz (1983) *Sovyet Romanı*, Yarın Yay.

Jameson, F. (1990) "Postmodern ya da geç kapitalizmin mantığı", çev. Deniz Erksan, *Postmodernizm* içinde, der. Necmi Zeka, Kıyı, Istanbul.

Jameson, Frederic (1997) *Marksizm ve Biçim*, çev. M.H. Doğan, YKY.

Koloğlu, Orhan (2000) "Tarih ve sanatın birlikteliği", *Tarih ve Toplum*, 198: 39-41.

Kozanoğlu, A.Z. (1981) *Kızıltuğ*, Atlas Kitapevi, Istanbul.

Landau, Jacob (1994) *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*, çev. Bedrettin Aytaç, Gündoğan Yay.

Lukacs, G. (1981) *Estetik II*, çev. Ahmet Cemal, Payel, Istanbul.

Lukacs, Georg (1982) *The Historical Novel*, Merlin Press, Londra.

Lyotard, J.F. (1990) "Postmodern nedir sorusuna cevap", çev. Dumrul Sabuncuoğlu, *Postmodernizm* içinde, der. Necmi Zeka, Kıyı, Istanbul.

Marx, K. (1976) *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Istanbul.

Moran, Berna (1974) *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, Cem Yay., Istanbul.

Munslow, Alun (2000) *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Özdemir, Emin (1981) *Yazı ve Yazınsal Türler*, Karacan Yay.

Suckov (1982) *Gerçekçiliğin Tarihi*, çev. Aziz Çalışlar, Adam, Istanbul.

Timur, Taner (1991) *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum, Kimlik*, Afa Yay., Istanbul.

Yavuz, Hilmi (1987) *Yazın Üzerine*, Bağlam Yay., Istanbul.

Yılmaz, Durali (1997) *Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu*, Akçağ, Istanbul.

Sosyal bilimlerde tartışma ortamının kurgulanması ve tarihsel sosyolojinin imkânları

*Ferdan Ergut**

Bu makalede, Türkiye'deki sosyal bilimlerin sınırlarını ve sınırlılıklarını belirlediğini düşündüğüm temel bir problem üzerindeki bazı gözlemleri elimden geldiğince gündeme getireceğim. Nedensel bir açıklamasını sunmaya çalışacağım bu temel problem, Türkiye'de sosyal bilim alanında uzunca bir süredir niye yazılı bir tartışma ortamının oluşamadığıdır. Bu bağımlı değişkeni anlamaya dönük olarak iki bağımsız değişken üzerinden hipotezler geliştireceğim. Birinci değişken bilim insanlarının sordukları soruların, daha geniş insan kitlelerini ilgilendirir olmaktan gittikçe uzaklaşmaya başlaması. İkinci bağımsız değişkenim ise çok aşikar olduğu düşünülerek şu âna kadar ihmal edilmiş ve açıklayıcı bir önem atfedilmemiş bir duruma ilişkin: sosyal bilimle uğraşanların bu ülkedeki sayısal azlığı. İkinci değişkenin, birinciye göre daha nesnel olduğunu ve dolayısıyla bu alanda kısa dönemde yapacak fazla bir şeyin olmadığını kabul etmek gerekiyor. Birinci değişkene dair ise birşeyler yapabiliriz. Aşağıda her iki değişkenin de bu ülkedeki sosyal bilimlerin içinde bulunduğu "tartışmasızlık" durumunu açıklayıcı güçleri olduğunu göstermeye çalışacağım. İkinci bölümde ise, öncelikle insan müdahalesine daha açık olan birinci değişkeni (anlamlı sorular soramama meselesini) dönüştürebilecek bir program önerisi yapılacak. Bu bağlamda gündeme getirilecek "tarihsel sosyoloji"nin disiplinlerarası bir alanın yaratılması sürecinde, sosyal bilimcilerin ortak bir dil oluşturabilmelerini mümkün kılacağını düşünüyorum. Bu yönüyle, esas olarak birbirinden özerk programlar içinde üreten sosyal bilimcileri diyaloğa sokarak ikinci değişkeni de etkileme imkânı sunabilecektir. Makale boyunca vurgulanacağı üzere, "ortak inşa edilen bir binaya tuğla koyma" çabasını ciddiye alıyor ve bunun Türkiye'deki sosyal bilimciler olarak yaşadığımız temel bir problem olduğunda

(*) ODTÜ, Tarih Bölümü.

anlaşıyorsak,[1] bunları aşabilmek anlamında tarihsel sosyolojinin sunabileceği program çerçevesini ciddiye almamız gerekiyor: En azından mümkün olan çözüm yollarından biri olarak...

Ne var ki, iki konuda okuru baştan uyarmak gerekiyor. Birincisi, Türkiye'de sosyal bilim alanındaki yazılı tartışma ortamının yokluğuna dair yukarda belirtilen her iki değişken dolayımıyla geliştirmeye çalışacağım nedensel açıklamalar, her ne kadar konuyla ilgili biriktirilmiş okumalar ve bilgilerle ilişkili olsalar da son tahlilde kişisel gözlemlere dayandığından hata payları oldukça yüksek olabilir. Bu yönüyle makale, okuru bu konularda düşünmeye ve tartışmaya çağırabilir/kışkırtabilirse sınırlı amacını gerçekleştirmiş olacaktır. İkinci uyarı ise kullandığım bir varsayım ile ilgili. Bu yazı esas olarak sosyal bilimcilerin ne yaptıkları ve nasıl yaptıkları üzerine... Fakat bahse konu olan sosyal bilimciler, kendi alanlarında dünyada neler konuşulduğunu bilen, onlardan yararlanan/yararlanmaktan gocunmayan ve yazdıklarıyla ona katkıda bulunmaya çalışanlardır. Başka bir deyişle geleneğin boğucu özelliklerinin bütün şiddetiyle hissedildiği, insanların ağırlıklı olarak milliyetçi ya da İslâmcı saiklerle yerellik vurgusuna özen gösterdiği ve dolayısıyla evrensel bir teorik mirasın parçası olmak ya da ona katkıda bulunmak iddiasında olmayan (ve/veya olamayan) akademik çevreler bu makalede açıklayıcı bir önem atfedilen "sosyal bilimciler ağı" (*network*) kavramının dışındadır.[2] Aksi takdirde, makalenin iddialarına temel oluşturacak olan sosyal bilimle uğraşanların sayısal azlığı meselesi, hemen her ilinde bir üniversite olan bir ülke için geçerliliğini baştan yitirirdi.

* * *

Temel meselesini sosyal bilimlerde yazılı tartışmanın varlığı/yokluğu üzerinden kuran bir makale, hikâyesini sanıyorum 1960'lardan başlatmak durumundadır. Bu dönemi takip eden yirmi yıl boyunca yoğun bir şekilde yaşanan "Kerim Devlet - Ceberrut Devlet" tartışmalarının ya da Osmanlı İmparatorluğu'nun üretim tarzının "Asya Tipi" mi yoksa feodal mi olduğu tartışmalarının, bütün zaaflarına ve naifliklerine karşın, Türkiye tarih yazımının şu âna kadar gördüğü en kapsamlı ve aydınlatıcı tartışmalar olduğunu belirtmek gerekiyor. Bunda, tartışmaya katılanların uzmanlık kaygıları dışında hareket etmelerinin büyük payı vardı. O dönemde yazılanların hiçbiri yardımcı doçent ya da doçent olmak için yazılmadı. Osmanlı İmparatorluğu'nun üretim tarzının saptanması ve devlet-toplum ilişkisinin niteliği, uygulanacak devrim stratejilerini belirleyecekti!

1960'lardaki bu tartışmalar, anlamlı sorular sorabilmenin ve dolayısıyla sos-

1 Bu konuda anlaşmak zorunda değiliz. Kimilerine göre "binaya tuğla koymak" alegorisi bir pozitivizm olarak algılanabilir: Sözüm onlara değil.

2 Söylemeye gerek yok: Yerellik vurgusu sadece milliyetçi ve geleneksel saiklerle yapılmıyor. Bunun sol varyantı da mevcut. Siyasal bir program olarak "yerelciliği" onaylamasam da anlayabilirim. Fakat akademik bir program olarak *ne* önerdiklerini anlayamadığım gibi, anlayabildiğim kadarını da *niye* önerdiklerini anlamış değilim.

yal bilimlerin *bütün* katmanlarının katkı yapabilecekleri bir tartışma ortamının genel koşullarını belirlemek açısından ima ettikleriyle bana önemli görünüyor.

Sosyal bilimlerin herhangi bir "alanında" anlamlı sözler söylemenin temel koşulu, "toplum mühendisliği" gibi içi boş eleştirilere aldırış etmeksizin, o alanın toplumsal problemlere ışık tutacak ve sonra da onları çözmeye yarayacak birinci dereceden sorularını sorabilme becerisini gösterebilmektir. Aslında bin yıldan fazladır aynı sorularla uğraşıyoruz: "İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynakları nelerdir?"; "Eşitlik, özgürlük ve kardeşlik tarih boyunca ne anlamlar almışlardır"; "Savaşlar niye oluyor?"; "Çocuğun karakteri hangi dönemde ve hangi yollarla oluşur?" vs. Bu açıdan bakıldığında toplumsal bilimlerin kuruluş (ve kurumsallaşma) aşamalarında bilim insanlarının bütün mesailerini bu doğrultuda harcamaları anlaşılabilir. Örneğin Durkheim'ın sosyolojiyi bir bilim olarak Fransa'da yerleştirmeye ve kabul ettirmeye çalıştığı dönemlerde devlet elitlerine söylemeye çalıştığı tek şey vardı: Beni ve disiplinimi kullanarak sosyal problemleri çözebilirsiniz. Eklemeye gerek bile yok: Getirdiği yanıtlar ne kadar yanlış olursa olsun Durkheim'ın anlamlı sorular sormasındaki temel neden bu pratik kaygıydı (Rule, 1997).

Sosyal bilimler bir kez kurumsallaştıktan, başka bir deyişle bekasını garantiye aldıktan sonra işler değişti. Artık pekala gelişmiş bilgisayar tekniklerinin de yardımıyla bilimsellik kisvesi altında son derece anlamsız sorular sorulabilir ve varlığının ya da yokluğunun hiç farketmeyeceği yanıtlar geliştirilebilirdi. Üstelik rekabetçi üniversite ortamı düşünüldüğünde, en uçuk –ve hayli muhtemeldir ki en anlamsız- soruların sorulmasının yükselme şansını da artırdığını ve dahası büyük oynayanlar için uluslararası şöhretin kapılarını açtığını söylemek de mümkün görünüyor. Herkesin zaafları var: Akademisyenler dahil.[3]

1960'larda Türkiye'de cereyan eden tartışmaların *bu açıdan* üzerinde çok durulmadı. Oysa önemlidir. Böylesi tartışmalara o zamandan bu yana tanık olmuyoruz. Bunun, anlamlı sorular sormanın üzerindeki yasal/moral kısıtlamalar, üniversitelerin otoriteryen yeniden düzenlenmesi gibi birçok nedeni olabilir; ve vardır da. Ben ise daha önemsiz görülen bir nedenden bahsetmek isterim: Yeni nesildeki anlamsız mahviyetkârlık ve mikro[4] çalışma tutkusu. Bu

3 Akademisyenlerin ahlaki/politik bağlanmaları bir yanda, birer entelektüel olarak özgün fikirleriyle *tanınma* ihtiyaçları diğer yanda, önemli gerilimler doğurur. Özellikle toplumsal mücadelelerin gerilediği dönemlerde ikincisinin gücü diğerine galebe çalabilir ve akademisyenler mesailerinin büyük bölümünü teorik "yeniliklerin" en ön safında olmak için, ya da daha kötüsü, kariyerlerinde ilerlemek için harcarlar. Bu konularda Geras'ın (1990) post-marksistler bağlamında söyledikleri önemli görünüyor.

4 Mikro-tarih eleştirisi ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Burada kastettiğim haliyle "mikro", sadece küçük ölçekli anlamındadır. Yoksa, örneğin Le Roy Ladurie gibi *Annalcilerin* ardıllarının gerçekleştirdikleri, *görünürde* mikro olup, aslında "yapı"ya – ya da Giddens'ın çok da hak etmeden öncüsü sayıldığı "yapısallaşma"ya (*structuration*)– ilişkin tarihsel çalışmaları bu bağlamda değerlendirmiyorum. Tekil olguları yapısal düzeylerle –ekoloji, iktisadi yapı, sınıfsal mücadeleler, devletin idari örgütlenmesi vs. – ilişkilendiren "bütünsel" bir tarih bakışına sahip "mikro" çalışmalar, bu yazıda murad edilene aykırı düşmeyecektir.

tutkunun da çeşitli boyutları var sanıyorum. Birincisi, bu durum bir önceki kuşağın çok iddialı makro çalışmalarına anlaşılabilir bir tepkinin sonucu olarak düşünülebilir. İkincisi, bir önceki kuşağa ait olanların bir bölümü artık üniversitelerde tezler yönetiyorlar ve onların da bir bölümü öğrencilerine "biz hata ettik siz etmeyin" diyorlar. Bununla bağlantılı olarak üçüncüsü, "uzmanlaşmayı biz dert etmedik ama siz edin" diyorlar. "Uzmanlaşma" meselesine tekrar dönmek üzere sorumu/sorunumu tekrarlıyorum: Artık niye hiçkimse "Türkiye'nin Düzeni", "Türkiye'nin Geri Kalmışlığının Tarihi" ya da "Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye" gibi adları olan kitaplar yaz(a)mıyor? Bilimsel çalışmanın ne olduğunun o dönemde ayırdında değildik de yeni mi ayırdına vardık? Başka bir deyişle bu kertede bir genellik düzeyinde bilimsel çalışma yapılamayacağını mı öğrendik ve "geliştik"? Eğer böyleyse, 990-1990 arasında Avrupa'daki devlet inşa süreçlerini yazan Charles Tilly, 1492'den bu yana Batı ve Batı dışı toplumların etkileşimlerinin tarihini yazan Eric Wolf ve daha nicesine ne diyeceğiz?

Sonuçta böylesi genellikler düzeyinde yazmıyor olmamızın bir açıklaması olması gerekiyor. Bir zamanlar yazarken *artık* yazmaz oluşumuzun ise daha yakıcı bir şekilde açıklanmaya ihtiyacı var. Sanıyorum, bu açıklama bir şekilde Türkiye'deki sosyal bilimlerin değişik alanlarının kendilerini kurgulama biçimlerini içermek durumundadır. Dünyanın hemen her yerinde insanlar toplumsal bilimleri birbirinden ayıran sınırların nasıl kaldırılacağını tartışa dursunlar, örneğin Türkiye'deki sosyal bilim alanı, birkaç önemli kişisel ve kurumsal istisna dışında kabileciliğe ("uzmanlaşma" da deniyor) devam ediyor. Komşu disiplinlerden hiçbir şekilde etkilenmeden sosyal bilimin herhangi bir alanında yazanların bir çoğunun neyin tarih, neyin sosyoloji ve neyin siyaset bilimi olduğu yolunda, benim kıskançlıkla izlediğim çok net fikirleri var.[5]

Uzmanlaşma, önemli olduğu kadar son derece tehlikelidir de: Tartışmayı öldürebilir. Novick'in vurgusuyla, nesnel bilgi, tanımı gereği üzerinde tartışılmasına gerek dahi olmayan bilgidir. Paradoks şuradadır ki, nesnel bilginin üretimi ancak eleştiri ve tartışmayla mümkündür. Profesyonelleşmenin tamamlandığı durumlarda işler daha da karışır. Dışardan gelenlere o "mesleğin" kapıları kapandığında, içerde kalanların *a priori* o alanın uzmanı olduğunun varsayıldığı ve doktorların ya da avukatların kamusal alanda birbirlerini eleştirmemesinde görüldüğü gibi, bir "centilmenlik anlaşması" durumu ortaya çıkar.[6] Dolayısıyla bir yandan nesnel bilgi üzerine daha fazla vurgu yapılırken, bir yandan da bu

5 Sosyal bilimlerin kriziyle ilgili Türkiye'de örgütlenmiş bir çalışma için bkz. *Toplum ve Bilim – Defter* Ortak Çalışma Grubu (1998). Sosyal bilimsel yazıcılığın "anlam bunalımı" ile ilgili bkz. Onaran, 2001.

6 Tabiî ki burada söylenenler "içerdekiler" ile ilgili. O alana "dışarıdan" bir müdahale olduğunda pençeler asıl o zaman gösterilir. Dışarıdan müdahalenin ille de gazeteciden ya da siyasetçiden gelmesi gerekmiyor. Bir kere profesyonelleştikten sonra "siyaset bilimcinin" ya da "sosyoloğun", "tarihe" müdahalesi de "dışardan" telakki edilecektir. Söylemeye gerek yok: *vice versa*.

vurguyu en çok yapanlar tartışmadan en çok çekinenler haline gelirler (Novick, 1988).

Böylesi bir akademik ortama giren birey, meslekte ilerleyebilmek için varolan bilgileri yeni teorik sentezlere tâbi tutmak yerine hiçkimsenin o âna kadar araştırmadığı yepyeni konular bulma gayretine girecektir. Bunun bizatihi kötü bir şey olduğunu düşünmüyorum. Tam tersine her neslin kendine özgü sorunları ve dolayısıyla soruları olacaktır. Söylemek istediğim şu: Teorik/metodolojik bir çıpaya bağlanmazsa, bu yeni arayışın insanların hayatlarına bir şekilde değen, o hayatları anlamlandırmalarına yarayan soru(n)lara yönelmesi olasılığı oldukça düşük görünüyor. Tarih alanından örnek verirsek, bu yenilik saplantısı bazı durumlarda "ancak ve ancak yeni belge/bilgi bulunursa bir dönemin ya da olayın tarihi yeniden yazılabilir" naif önermesine kadar gidebilir.

Birbirlerinden göreli özerklik içinde ilerleyen bütün bu süreçler sonucunda gittikçe daha küçük ölçekli (müeddep), ve sıradan insanların sorunlarına gittikçe daha az duyarlı çalışmalarda yoğunluk artıyor. Hâkim olan bu eğilimin 1960'ların aşırılıklarını törpülemek gibi olumlu bir sonucu olmuş olabilir. Fakat yine de söylediğim nedenlerle pekala bir geriye gidiş olarak da değerlendirilebilir.

Böylece, başlarken söylediğim Türkiye'deki sosyal bilim camiasına hakim olan eğilimlerden birincisini (birinci değişken) söylemiş oluyorum: Artık anlamlı sorular sormakta zorlanıyoruz. Anlamlı sorular sormadıkça ya da sorduğumuz sorular sadece belirli (ve sınırlı) bir paradigmanın içinden anlamlı oldukça tartışma ortamı da oluşmuyor. Herkes kendi açtığı yoldan (ama patika, ama keçi yolu) ilerliyor. 1940'lar[7] ya da 1960'lardan beri anlamlı tartışmalar yapamamızın nedenlerinden biri bu sanıyorum. Bir örnek üzerinden ilerleyebiliriz. Eric Hobsbawm 1954 yılında *Past and Present* dergisinde bir makale yayınlar. Makalenin başlığı "Avrupa Ekonomisinin 17. Yüzyıldaki Genel Krizi"dir. Bu yazının hemen arkasından Batı tarihçiliği "17. Yüzyılda kriz var mıydı, yok muydu; eğer varsa bu kriz ekonomik miydi yoksa politik miydi?" gibi konuları tartışmaya başlıyor.[8] Ve aradan elli yıla yakın bir süre geçmesine karşın halen de tartışıyor. Neredeyse her on yılda bir bu tartışmaya atıf yapan yazıların derlendiği önemli kitaplar çıkmaya devam ediyor.

Peki Türkiye'deki bilimsel ortam bu tarz tartışmaları niye bir türlü üretemiyor? Bu noktada, şu âna kadar üzerinde durulan "anlamlı sorular sor(a)ma-

7 1940'ların düşünce hayatının zenginliği üzerinde özellikle Kurtuluş Kayalı (1994) duruyor. Fakat yine de bu döneme ilişkin 1960'lardaki *kolektif* tartışma ortamına benzer bir durumdan bahsedilebilir mi bilemiyorum.

8 Konu üzerindeki ilk kitabın 1935 yılında Paul Hazard tarafından yazılan *La Crise de la conscience europeene* olduğundan ve R. B. Merriman'ın tartışmalarda hâlâ atıfta bulunulan 1938 tarihli *Altı Çağdaş Devrim* kitabının varlığından sözetmek gerekiyor. Fakat esas olarak konuyu geniş bir sosyal bilimciler kümesinin gündemine getirenin Hobsbawm olduğunu söylemek çok yanlış olmasa gerek.

ma" durumuna ek olarak, bu yazının ikinci değişkeni olan sosyal bilimcilerin sayısal azlığı meselesi gündeme getirilebilir. Sosyal bilimciler "bilimsel ortam"a ilişkin bir görüş bildireceklerinde, mesleki deformasyonlarının da etkisiyle olacak, o ülkedeki eğitimin kalitesi, özgürlüklerin genişliği, üniversitelerin özerkliği, iktisadi gelişmişlik vs. gibi genellikle *niteliksel* argümanlar geliştirme ihtiyacı duyarlar. Oysa bu ortamın oluşumunda gözden kaçırdığımız çok daha basit ve *niceliksel* bir boyut daha var: O da o ülkede ne kadar bilim insanının olduğu ve bunların birbirleriyle fiziki temaslarının, dostluklarının derecesi. Çok önemsediğim bilgi sosyologlarından Ben-David'in konuya ilişkin söyledikleri sanıyorum aydınlatıcı olacaktır. Kendi ülkesindeki bilimsel ortamın yokluğundan yılarak İsrail'den ayrılıp ABD'ye göç eden Ben-David'e göre, bilimsel ortamın oluşumunun temel koşulu *anonimliktir* ve İsrail'de olmayan da budur. Herkes herkesi tanımakta ve kişisel dostluklar ya da düşmanlıklar kurulmaktadır.

Sosyal bilimlerle uğraşanların sayısal azlığı sadece dostluklar/düşmanlıklar ekseninde değil, kişisel iktidar mekanizmaları bağlamında da önemli sonuçlar doğurur. Az sayıda insanın bulunduğu ortamlarda iktidar ilişkisinin çok daha yoğun yaşanacağı anlaşılabilir bir durumdur. Bu ise, diyor Ben-David, "işbirliğini ve takım çalışmasını imkânsız kılar... Ne zaman ki aynı konu üzerinde çalışan iki kişi hiyerarşik bir ilişki içinde bulunurlar, ya da doğrudan kişisel veya kurumsal rekabet halinde olurlar, işbirliği çok zor hale gelir." (aktaran Freudenthal: 8).

Bu sıkı fıkı olma halinin, *yazılı* tartışma ortamlarını köreltmesi bağlamında tahmin ettiğimizin çok daha ötesinde etkileri olduğunu düşünüyorum. Ağ (*network*) analizcilerinin diliyle konuşursak, aslında aynı masa başında toplanıp hasbıhal eden bu sosyal bilimciler, her seferinde birkaç farklı insanın katılımı/eksilmesiyle bu pratiği tekrarladıkları noktada yavaş yavaş bir ağın içine girerler.[9] Masada hazır bulunan insanların bir önceki hafta farklı bir masada oldukları düşünüldüğünde oluşan gayrı resmî ağın çerçevesi çizilmeye başlar. Bu ağa dahil olan insanların ille de birbirlerini tanımaları gerekmiyor. Fakat ortak tanıdıklar aracılığıyla şahsiyetler bağlamında herkesin öyle ya da böyle bir fikri oluyor. Dostluğa, patronaja ve iktidara dayalı ağ böyle ortaya çıkıyor.

Aynı anlama gelmek üzere şöyle de ifade edilebilir: Sosyal bilim alanlarının her biri (Siyaset bilimciler, sosyologlar, tarihçiler, iktisatçılar vs.) ayrı ayrı birer

9 Bu gayrı resmî ortamları küçümsemeyelim. Kongre-konferans-seminer-sempozyum geleneğinin en köklü üniversitelerde bile tam anlamıyla yerleşmediği bir ülkede bu mekânlar, sosyal bilimcilerin büyük bir kısmı için kamusal alan anlamına geliyor. Geçen yıl bu masalardan birinde değişik üniversitelerden gelmiş mimarlarla birlikteydim. Türkiye'nin büyük üniversitelerinden birinde yapılan bir mimarlık sempozyumu nedeniyle biraradaydılar. Sempozyumun düzenlendiği ilin dışından ve fakat yine büyük bir üniversitesinden gelen bir araştırma görevlisinin anlattığı hikâye tüyler ürperticiydi. Bölüm başkanı, henüz yeni bitirdiği doktora tezini "yabancı" bir üniversitede sunmasını kesinlikle istememiş. Zor bela izin alıp gelebilmiş. Sempozyum olgusunun nasıl anlaşıldığının güzel bir örneği diye kaydetmek ihtiyacı duydum.

ağ oluşturuyorlar. İki farklı tarihçi ağından bahsetmek mümkün görünmüyor.[10] Sosyal bilim alanlarının aralarındaki ayrımın bu kadar net olarak olarak çizildiği bir ortama bir de sayısal azlık olgusu eklenince ortaya dayanılmaz bir durum çıkıyor. Ağların maksimum nüfusunun 30-40'ı geçmediği kabilecikler. Ya sayıyı artıracağız ya da bu ağları birbiriyle çarpıştırıp daha anlamlı ağlara ulaşacağız. Birinciyi gerçekleştirmek hem zor hem de iktidara ilişkin bir mesele. İkinciyi –disiplinler arasılığı- ise başarabiliriz.

Bunun nasıl başarılabileceğine geçmeden önce bu ağlara dair son bir söz daha gerekiyor: Her ağ gibi bunların da kendine özgü ve bolca ikiyüzlülüğü de barındıran "ahlaki" kodları var. Bu gayrı resmî ortamlarda eleştirel düşünce sonuna kadar dile getirilir, fakat eleştirilerin mümkünse orada bulunmayanlar üzerinde yoğunlaşması tercih edilir. Sonuçta yapılması zorunlu olan ama yapılamayan şey şudur: O eleştirileri yazıya dökmek. Anonimliğin olmadığı bir ortamda (yani "kırk kişinin birbirini bildiği" ya da tek bir ağın varlığı koşullarında) yazılı eleştiri, Batı'da gerektirdiğinden daha fazla "medeni cesaret" gerektirir.

Dönemler arası kaba bir kıyaslama, yazılı tartışmanın eksikliği meselesinin "doğu kültürü" vs. gibi kolaycı "açıklamalara" başvurulmadan anlaşılması gerektiğini gösterecektir. 1960'larda o tartışmaları yaparken başka bir kültür çevresinde miydik? Bu anlamda bir değişiklik yok. O dönemlerden bugüne değişiklik şurada: Dertlerimizi, kaygılarımızı yitirdik. Ya da aynı anlama gelmek üzere uzmanlaştık. Uzmanlaşmanın kolaycı bir yaklaşımla bizatihi olumsuz bir gelişme olduğunu söyleyecek değilim. Tam tersine, uzmanlaşma sosyal bilimciyi uğraştığı alana karşı anlamlı bir uzaklığa koyar. Soğukkanlı incelemenin (ve eleştirinin) olmazsa olmazıdır bu.

Fakat yine de problem ortada duruyor ve buraya kadar söylenenlerden sonra onu yeniden formüle etmek de mümkün: Dertlerimizi ve kaygılarımızı yitirdikten beri, artık doğal olarak ya da *kendiliğinden* anlamlı sorular sorma şansımız yok. İş doğal mecrasına bırakılırsa kabileciliğe çıkacak ve çıkıyor. Eğer böyleyse ortada iki yol kalıyor: Birincisi, akademisyenlerin tekrar anlamlı kaygılar edinecekleri ve tabiî ki akademiye dışsal toplumsal güçlerin ve/veya sınıfların yapıp ettikleriyle belirlenecek dönemlerin gelmesi beklenecek. Belirsiz bir geleceğe odaklanmanın moral bozuculuğu bir yana, 1960'ları hatırlatacak böylesi bir dönemin (ki gelmesi hiç de olanaksız değil) bilimsel düşüncenin gelişimi açısından hayırlı olacağı konusunda şüphelerim var. Tümüyle "doğallık" üzerinden gelişen bir tartışma ortamının, bu satırların yazarı gibi akademik ortamın özerkliğine inananlar için çok da özlenir bir durum olmadığı açık.

Bu durumda ikinci bir yol daha kalıyor: Hiçbir "kendiliğindenlik" içermeksizin akademisyenlerin bilimsel düşünce ve akademik disiplinin içinde kalarak tartışma ortamlarını kendilerinin kurgulaması. Akademik alanın özerkliğinden

10 Bu yazı bağlamında *varsayılan* tarihçi/sosyal bilimci tipinin girişte vurgulandığını hatırlatmak gerekebilir.

bunu anlıyorum. Tabiî ki toplumsal/siyasal koşullardan bağımsız bir bilimsel ortamın olabileceğini iddia etmiyorum. Fakat yine de bu durum birinin diğerine indirgenebileceği anlamına gelmez. Toplumsal koşullar ne kadar kısıtlayıcı olursa olsun böylesi bir imkâna sahipsek o zaman bu imkânı harekete geçirmek gerekiyor. Bu ise, ortak bir dil ve ortak bir alan kurmakla mümkün olacak. Bilimsel düşüncenin son tahlilde kolektif bir süreç gerektirdiğini hatırlayacağız. Eğer her grubun (kadınlar, işçiler, imamlar, deliler, çocuklar vs.) tarihleri ve andaki yapıp ettikleri ayrı ayrı incelenecekse; ya da her düşünce ve/veya pratiğin kendine özgü gerçeklik iddiası olacaksa (şeyhin okuyup üzerine tükürdüğü şekeri hastaya yedirmek *versus* antibiyotik içirmek gibi) ve bu gerçeklik iddialarını bir üst-anlatıya başvurarak değerlendirmek imkânından yoksunsak, yani bunların hepsi birer "küçük hikâyeden" ibaretse, o zaman hepimiz "köyümüze geri dönelim." Yok dönmeyeceksek, yani çare postmodernizm değilse ne olabilir?

* * *

Tarihsel sosyoloji baştan beri tartışmaya çalıştığım iki değişken bağlamında da önemli katkılar sunabilir. Tanımdan başlamakta yarar var: Birincisi, tarihsel sosyoloji, somut bir şekilde zaman ve mekân bağlamında ele alınan toplumsal *yapılar* ve *süreçlere* ilişkin sorular sorar. İkincisi, olayların birbiri ardına diziliş biçimini ve zamanlamasını ciddiye alır. Üçüncüsü, toplumsal dönüşüm süreçlerinde veya bireysel yaşamlarda meydana gelen niyet edilmiş ya da edilmemiş sonuçların kavranmasında yapısal bağlamlar ile eylemler arasındaki ilişkiyi sürekli gözetir. Ve sonuncusu, belirli toplumsal yapılardaki ve değişim süreçlerindeki *özgün* ve *değişken* olanı öne çıkarır (Skocpol, 1984: 1).

En başından beri gayet pratik kaygılar üzerinde temellenen bu bakış açısı, anlamlı sorular üzerinde yoğunlaşmamızı kolaylaştırabilir. Sosyal tarih ya da "aşağıdan yukarı tarih"le ilgilenenler, siyasal tercihleriyle de uyumlu olarak ve anlaşılabilir bir biçimde, genellikle tarihsel öznelerin sahip oldukları olanaklar dünyasıyla ilgilendiler. Esas olarak "sıradan insanların" doğayı, toplumu ve siyaseti dönüştürücü etkinliklerine vurgu yaptılar. Daha önceleri hâkim olan elitist tarihler bağlamında düşünüldüğünde bu müdahale büyük bir ihtiyacı karşıladıysa da içinde barındırdığı tehlikeler de aynı nedenlerle uzun süre gözardı edildi. Bu bilim insanlarının büyük bir çoğunluğu 1960'ların toplumsal hareketlerinin içinde yer aldılar ya da onları sempatiyle izlediler. Tam da bu nedenle bu yeni tarihler, üzerinde çalışılan toplumsal grubun veya sınıfın konjonktürel kimlik arayışlarına (örneğin kadınların, eşcinsellerin, işçi sınıfının vs.) destek olmak için yazılan ve son tahlilde mit üretici metinlere dönüşme potansiyeli taşıyorlardı (Smith, 1991). Alt sınıfların, ezilenlerin kendi içlerinde hiçbir adaletsiz ilişki barındırmadan adaletsizliklere karşı çarpıştığı ve günümüzde de harekete geçirilebilecek/canlandırılabilecek radikal gelenekleri barındırdığı

varsayımından hareketle yazılan bu tarihler, örneğin bütün bir İngiliz Devrimi'ni, sıradan devrimcilerin üzerinden atlayarak sadece devrime katılan radikal grupların ("Düzleyiciler", "Kazıcılar" vs.) ekseninde anlatıp, bunlar yenildiğinde devrimin de yenilgiye uğradığını düşünmek gibi sonuçlara yol açabilirdi ve açmıştır da. Tarih yazımında hiç kuşkusuz birer doruk olarak nitelenmeleri gereken Edward Palmer Thompson ve Christopher Hill'in çalışmalarının bir de bu açıdan eleştirel okumalarının yapılmasında yarar var.

Tarihsel sosyolojinin bu bağlamda ayakları yere bastırıcı bir katkısı olabilir. James Rule'un (1997) analojisiyle söylersem, tarihsel sosyolojinin bakışı, mimarın değil, mühendisin bakışıdır. Geniş anlamıyla estetik hassasiyetler ön planda değildir. Önemli olan, o binanın kirişlerinin ve kolonlarının taşıyabileceği yükleri ortaya çıkarıp o bina üzerinde yapılabilecek değişikliklerin sınırlarını belirlemeye çalışmak -ya da madolyonun diğer yüzü olarak- binanın hangi koşullarda yıkılabileceğini ve ne tür yüklerin hangi yönlerden gelirse ne tür hasarlara yol açacağını araştırmaktır. Başka bir deyişle temel amaç, belirli grupların dönemsel çıkarlarının/siyasetlerinin o gruplara yakın duran sosyal bilimcilerin vicdanlarının da işe karışmasıyla öne çıkartılıp, özel ve özerk hassasiyetlere yanıt vermek yerine, insanların (bu arada o grupların da) üzerlerinde kendilerinin de farkında olmayabileceği kısıtları ortaya çıkarmak ve bireylerin eylemliliklerini ya da neleri değiştirip neleri değiştiremeyeceklerini anlamaya çalışmaktır. Tilly'nin dediği gibi, "toplum-bilimsel toplumsal eleştiri, dünyanın incelenen bir parçasının şu anda olduğundan daha farklı –ve daha iyi- olabileceği varsayımı, teorisi veya bilgisinden hareket eder. Alternatif sunmadan eleştiri anlamsızdır. Okyanus dalgalarından ya da hayat için oksijenin gerekliliğinden şikayet etmek kişisel tatmin verebilir, fakat insanlık durumunu iyileştirici hiçbir etki yapmaz" (Tilly, 1997: 18-9).

Bu âna kadar yapılan açıklamalara iki ekleme/düzeltme yapılabilir: Birincisi, tarihsel sosyolojinin araçlarıyla ulaşılan sonuçlar her durumda toplumsal aktivistleri hoşnut etmeyebilir. Hatta çoğu durumda nesnelliğin hiç de kendilerinin düşündükleri, dahası arzu ettikleri gibi olmadığı ve dolayısıyla o koşullarda kolektif eylem örgütlemenin hiçbir şansı olmadığı ortaya çıkabilir. Örneğin Che Guevera'ya tarihsel sosyoloji şunları söyleyebilirdi: Bolivya'da hareketini başlattığı Santa Cruz bölgesi, köylü ayaklanmasının yapısal hiçbir koşulunu karşılamıyordu. 1952 öncesinde bile toprak açlığı yoktu (toprak bol, emek kıttı); buna rağmen 1966'ya kadar devlet elitlerinin uyguladığı toprak reformundan geniş bir biçimde yararlanmıştı. Bolivya'nın köylü ayaklanmalarıyla dolu olan tarihinden tümüyle farklı olarak bu bölgenin geçmişinde böylesi bir ayaklanmacı köylü kültürü de oluşmamıştı. Bütün bu yapısal koşullar biraraya geldiğinde Che'nin hiçbir köylü desteği alamaması şaşırtıcı olmayacaktır (Wickham-Crowley: 129 ve 137).

İkincisi ve daha önemlisi, tarihsel sosyolojinin araçlarını kullanarak bireyle-

rin/sınıfların üzerindeki toplumsal kısıtların bir çırpıda ve tamamen ortaya çıkartılabileceği gibi abes bir önerme yapmıyorum. Sadece, böylesi bir zemin gözetilerek yapılan çalışmaların belirli bir nesnelliği üretebileceğini ve bu zemin üzerinde birbirlerini düzeltebileceklerini ve dolayısıyla toplumsal bilimlerin –fizik bilimlerinden farklı olarak- en önemli problemine bir çözüm olabileceğini söylüyorum. Bu problem, hiç şüphesiz, *bilgi birikiminin* sağlanması sorunudur. Bir önceki analojiye devam ederek söylersem, hepimiz yaptığımız çalışmalarla hangi binanın neresine ve ne tür bir tuğla koyduğumuzun önce farkında olmalı ve daha sonra da bunu açıkça ortaya koymalıyız. Böylesi bir çaba, özgünlük saplantısından daha anlamlı sonuçlar verebilir. Bu yapılmadığı takdirde çok ihtiyacımız olan bilgi birikimini belirli bir düzeyin üzerine çıkartamayacağız.

Tabiî ki toplumsal bilimlerde, fizik bilimlerden farklı olarak bilgi birikimini belirli bir düzeyde tutmanın sınırları var: Entelektüel yönü zayıf hiçbir fizik bilimci, alanında ilerleme kaydetmek için kendi disiplininin tarihine bırakın vakıf olmayı ona bakmak durumunda bile değildir. Alanında kaydedilen tarihsel gelişmenin/ilerlemenin basamaklarını bilmeden de saygın bir fizikçi olunabilir: Kullanılan teorik çerçevenin içinde geçmişin kazanımları içkindir de onun için. Oysa toplumsal bilimlerde bu tarz bir bilgi birikimine ulaşmak imkânsız görünüyor (Rule, 1997). Hepimiz Marx'a, Weber'e ve daha bir çoğuna ayrı ayrı dönmek durumunda kalıyoruz. Ne var ki bunu aşmanın imkânsız olduğunu saptamak ayrı bir şey; bunun istenilir bir şey olduğunu düşünmek ayrı bir şey. Dolayısıyla önerdiğim aslında bir ütopya: Üzerinde ilerlememiz gerektiğini düşündüğüm yolda, klasiklere dönüş ihtiyacını duymayacağız. Marx'ı her kullandığımızda içimizde hep bir "ne yazık ki bir kez daha" duygusu olacak. Fizikçiler için söylediğim nedenle: Toplumsal/kültürel/siyasal ilişkiler ağının hangi veçhesine bakıyorsak Marx'ın o ilişkiler hakkında yazdıkları, kullandığımız teorik bütünün zaten bir parçası olmuş olacak da onun için.

Son söylenenlerin saçmalık olduğu yolundaki eleştiriyi, sonuçta bunun bir ütopya olduğunu ve matematiksel ifadesiyle ancak sonsuzda gerçekleşeceğini söyleyerek göğüsleyebileceğimi sanıyorum. Fakat göğüslemem gereken daha ciddi bir eleştiri olacaktır: Yaptığımın adıyla sanıyla pozitivizm olduğu... İlk olarak, postmodern hassasiyetlerin gittikçe hâkim olduğu bir ortamda bu eleştiriyi artık bir küfür olarak almadığımı belirteyim. İkinci olarak, toplumsal bilimlerin bazı özgül alanlarında gözle görülebilir *ilerlemeler* olduğu çok net olarak gözlenebiliyor. Herkes kendi uzmanlık alanında bunu gözleyebilir sanıyorum.

Devrimler ve kolektif eylemler literatürünü alalım. 1930'larda hâkim olan eğilim, devrimcilerin ruhsal bozuklukları olan bireyler olduğu yolundaydı. Dönemin saygın psikologları Lenin, Mao ve Stalin üzerine kitaplar yazıp bunların hepsinin çocukluklarında anne ya da babaları tarafından nasıl tacize uğradıklarını anlatıyorlardı. Rutin siyasetin dışında çözümler aramak doğrudan anomalik bir davranıştı ve nedenleri de bu çerçevede araştırılmalıydı. 1960'ların top-

lumsal hareketlerinin ortaya çıkışıyla birlikte, kolektif eylemlere katılanların en az onları inceleyenler kadar rasyonel oldukları açıkça görülünce, bu literatür rafa kalktı ve bir daha da kullanılmadı. İzleyen dönemde devrimlere katılan bireylerin rasyonellikleri veri olarak kabul edilmeye başlandı. Ve devrim süreçlerini psikolojize etmekten vazgeçildi. *Bu bir ilerlemeydi.*

Bu kez üzerinde durulan konu toplumda varolan eşitsizliklerin, adaletsizliklerin düzeyiydi. Bu düzeyde belirli bir eşik aşıldıktan sonra eşitsizlikler sindirilebilir olmaktan çıkıyor ve gruplar (ya da nadiren sınıflar) beklentilerini artık karşılamaktan uzak düşen sisteme karşı ayaklanıyorlardı. Literatürün bu safhasındaki temel değişken toplumdaki genel hoşnutsuzluğun, muhalif tavrın, oldukça da gelişmiş istatistik yöntemlerle ortaya çıkartılması idi. Toplumsal eşitsizlikler temelinde kolektif eylemlere katılanların rasyonelliği ve eylemlerin amaçsallığı bağlamında bir önceki paradigmaya göre bu da *ikinci bir ilerleme* momentiydi.

Problem şuydu ki, sisteme duyulan bu tarz hoşnutsuzlukların/muhalefetin "eşiğini" ölçmenin güçlüğü bir yana, bu literatürce devrimci durumları açıklamaya muktedir bütün unsurlar aslında devrimci olmayan durumlarda ya da coğrafyalarda da gözlenebiliyordu. Dolayısıyla bu tarz değişkenlerin devrimleri açıklamaya yetecek özgün değişkenler olmadığı görülünce çalışmalarda yapısal unsurlara vurgular öne çıkmaya başladı. Toplumda oluşan haksızlığa, adaletsizliğe karşı başkaldırı hissi yerine, devletin karakteri, o toplumda varolan sınıfların özgül kompozisyonu, köylülerin ayaklanmayı başarabilecek koşullarının olup olmadığı (köy yapılarının dayanışma ve özerklik üretip üretemediği) gibi yapısal değişkenler öne çıktı. Önce Barrington Moore'un *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, ardından öğrencisi Theda Skocpol'un 1979'daki *Devletler ve Toplumsal Devrimler* adlı çığır açıcı kitabı bu aşamayı simgeliyordu. *Bu da üçüncü ilerlemeydi.*

Yapısal koşullara/sınırlara yapılan vurgu bir önceki dönemin iradi unsurlara dayalı açıklamalarına/hipotezlerine karşı haklı bir itirazdı. Artık yapısal sınırlılıkların belirleyici önemi herkes tarafından görülmüştü. Yine de hâlâ eksik bırakılan noktalar vardı (zaten sonsuza kadar da olacaktı). Eğer kolektif eylemler son kertede siyasal eylemler ise bu eylemlere katılan bireylerin motivasyonları, sahip oldukları kaynakları mobilize ediş biçimleri, örgütlülük düzeyleri, önlerinde açılan "fırsat yapıları" gibi değişkenleri de analize dahil etmek gerekiyordu. Başka bir deyişle kolektif eylemlere katılan özneleri teorize etmeden devrimlerin yapısal teorisine girişmek eksik kalacaktı. Charles Tilly'nin büyük sentezi burada devreye girdi. Bir yandan yapısal sınırlılıklar ortaya konurken bir yandan da özneler, kurumsal yapılara ve siyasal mücadele perspektiflerine eklemlenerek teorize edildi. *Bu da dördüncü ilerleme* dönemiydi. Şu aralar, kolektif eylemlerle ilgilenen bu sosyal bilimciler ailesi acaba bütün bu süreçte kültür meselesini ıskaladık mı diye soruyorlar. Ve çalışmalar bu yönde devam ediyor.

Söylemeye gerek yok: Yer kısıtı nedeniyle kolektif eylemlerle ilgili literatürün yüz yılını son derece kaba bir şekilde ve sanki çok pürüzsüz, geriye dönüşleri olmayan, düz-evrimci bir doğrultuda işleyen bir süreçmişcesine özetledim. Tabiî ki böyle olmadı.[11] Fakat sanıyorum şu çok rahatlıkla söylenebilir: Bütün bu *ilerlemeler* bir önceki dönemin kazanımları kabul edilerek yeni teorik girdilerin onun üzerine inşa edilmeleriyle gerçekleşti. Artık hiçbirimiz devrimcilerin babaları tarafından çocukluklarında taciz edilen insanlar olduğu yolunda psikolojik analizleri okumuyoruz. (Bildiğim kadarıyla zaten yazılmıyorlar da.) Yine hepimiz toplumun en yoksul, en acı çeken kesimlerinin devrimci eyleme en meyyal kesim olduğu yolundaki bir zamanların yaygın inanışının yanlış olduğunu artık çok açıkça biliyoruz. Bütün bunlar bana sosyal bilimlerde bilgi birikiminin doğa bilimlerinde olana benzer şekilde sağlanabileceği umudunu veriyor. Dahası, hepimizin ilgilendiğimiz özel alanlarda, belki bu kadar net olmasa da, böylesi bir *evrimi* ve *ilerlemeyi* gözlemleyebileceğimizi düşünüyorum. Bu inancım pozitivizmse varsın öyle olsun!

* * *

Tarihsel sosyoloji, anlamlı soruları bulmamızı kolaylaştırdığı ölçüde tüm sosyal bilimciler olarak üzerinde hareket edebileceğimiz bir zemini de ortaya çıkartarak tartışma ortamını oluşturabilme imkânını bize sunabilir. Bu ise, postmodernizmin baştan çıkarıcı kavramlarının içinden konuşmanın cazibesine sahip olmasa da "güzellik geçicidir" diyenlere iyi gelebilir. Tartıştığımız alanın önde gelen figürlerinden Charles Tilly'nin metodolojiye ilişkin söyledikleri üzerinden ilerlemekte yarar var.

Tarihsel sosyolojinin bu alanda yapabileceği katkının zemini, toplumsal süreçlerde tarihsel patikanın belirleyiciliği ilkesine (*path dependency*) sıkı sıkıya bağlılığından kaynaklanır. Andaki hiçbir durum, daha önceden *belirlenmiş* gelişme dinamiklerinin bir sonucu değil, tarihsel olarak ortaya çıkmış, uzun dönemli ve son derece yavaş ilerleyen özgül süreçlerin bir sonucudur. Bu bağlamda "toplumsal değişimin" önüne geçilmez bir yönü yoktur. Bir yapının ortaya çıktığı zaman ve mekân, o yapının bürüneceği karakteri belirler ve onu diğer benzeri yapılardan ayırır. Tarihsel patikanın belirleyiciliği nedeniyledir bu. Başka bir deyişle, olayların ve olguların tarihsel dizilişi sonuçlar üzerinde temel belirleyicidir (Tilly 1984 ve Sztompka, 1993). Ya da: Tarihsiz, gazetecilik yapılabilir ama sosyal bilim yapılamaz.

Eğer toplumsal tarihimiz, patikanın belirleyiciliği ilkesi uyarınca andaki durumumuzun anlamlandırılmasında, açık yolların ya da çıkmaz sokakların ortaya çıkarılmasında kerteriz noktasını oluşturacaksa, işe tanımdan başlamak gerekiyor. Nedir toplumsal tarih? Üzerinde anlaşabileceğimiz, toparlayıcı bir ta-

11 Örneğin Tilly'nin analizi, Skocpol'unkinin üzerine bu kadar kolaylıkla oturmadı. Fakat yine de bu günden bakıldığında arkamızda ciddi bir toplam olduğu görülüyor.

nım bulunabilir mi? Peter Burke, toplumsal tarihi "toplumsal ilişkilerin tarihi, toplumsal yapının tarihi, gündelik hayatın tarihi, özel hayatın tarihi, toplumsal dayanışma ve mücadelenin tarihi, toplumsal sınıfların tarihi" olarak tanımlıyor. Tilly'ye göre bu tanım iflah olmaz şekilde iddialı bir tanım. "Toplumsal ilişkilerin tarihi" hemen hemen her türlü konuyu kapsayabilir. Son tahlilde siyaset, diplomasi, savaş ve iktisat da toplumsal ilişkileri içerir (Tilly, 1985: 12).

Bir kez "patikanın belirleyiciliği"nden hareket edildiğinde tanım üzerinde anlaşmak daha da zorunlu hale geliyor. Aksi halde partikülarizme kaymak çok kolay olacaktır. Eğer tarihsel patika belirleyici ise, yapısal kısıtlardan bağımsız olarak her toplumun/ulusun/grubun/sınıfın içinde bulundukları durum kendi geçmişlerince belirlenecek; ve dahası, bu tarih sadece ve sadece olguların belirli bir şekilde ardı ardına dizilişinden ibaret olacaktır. Tarihsel "zincir"in halkalarından bir tanesinin yeri değiştiğinde, bütün bir yapı değişecektir. Patikanın belirleyiciliğinden, olguların belirleyiciliğine giden yol çok kısa. Bu tehlikeye karşı uyanık olmak üzere olguları bağlayacağımız çıpalara ihtiyacımız var. Tilly'nin bu bağlamdaki önerisi ortak bir zemin üzerinde hareket etmemizi kolaylaştırabilir.

Tilly'ye göre toplumsal tarih, *devlet inşası* ve *kapitalizm* gibi çok büyük yapısal değişimlerle sıradan insanların gündelik deneyimlerinin değişimi arasındaki ilişkinin kurulması tarihidir. Özellikle bu iki yapısal değişim süreci, gündelik hayatlarımızı en yakından belirleyen süreçler olmaları nedeniyle diğer olası süreçlerin önüne çıkarılıyor. Gün içindeki faaliyetlerimizi saatlere bölmemiz, oturduğumuz yerden uzaktaki fabrika ya da ofisteki işimize gitme zorunluluğumuz, gündelik hayatımızı istediğimiz gibi yönlendirecek araçlardan süreç içinde mahrum kalışımız, vs. hep kapitalizmin gelişiminin üzerimizdeki etkilerinin en sıradan örnekleri. Keza askere gitmemiz, vergi vermemiz, sevdiğimizle yaşamamız için bile belge alma zorunluluğumuz, seçimlerde oy vermemiz, sosyal hizmetlerin örgütlenişinden etkilenişimiz vs gibi olgular da devletin gündelik hayatımızın en mahrem alanalarına sokuluşunu göstermiyor mu? (Tilly, 1985: 20).

Eğer böyleyse, ve dahası toplumsal tarihin uzlaşmalar üzerinden değil, son tahlilde mücadelelerin üzerinden kurulması gerektiğinde anlaşıyorsak, devlet ve kapitalizm, tarihsel olguları seçerken kullanılabilecek önemli çıpalar olabilirler. Bu iki yapısal sürecin öne çıkartıldığı ortak bir zemin bütün sosyal bilimcilerin el birliği ile kurulabilir. Tekrar Tilly'ye dönecek olursak, kapitalizm üç toplumsal mücadele ve çatışma alanını ortaya çıkarır: i) sermaye – emek çatışması, ii) kapitalistlerin, üretim faktörleri üzerinde tarihsel olarak kontrol gücü olanlarla çatışması, iii) piyasa kaynaklı çatışmalar: alıcı-alıcı; alıcı-satıcı; satıcı-satıcı. Kapitalizmin gelişiminde olduğu gibi devletin inşa süreci de üçlü bir mantık izler: i) kontrol altında tutulan nüfustan artığın çekilip alınması mücadelesi; ii) devlet özneleriyle sınırların içindeki veya dışındaki egemenlik kay-

nakları arasındaki çatışmalar; iii) hali hazırda devletin kontrol altında tuttuğu kaynaklar üzerinde hak iddia eden toplumsal örgütlenmeler arasındaki rekabet ve çatışma (*age.*: 40). Bu iki sürecin ürettiği üçlü çatışma alanları bütün bir nüfusu anlamlı bütünlükler halinde bölebilir.

Kapitalizm ve devlet inşa süreçlerinin gündelik hayat üzerindeki temel önemleri üzerinde anlaşıldıktan sonra çözülmesi gereken bir sorun daha kalacaktır: Bu iki yapısal değişim ekseninde yapılması önerilen sosyal bilim, yasa veya yasa-benzeri genellemelere mi dayanacaktır? Olguların belirleyiciliğinden kaçarken geçen yüzyılın "toplumsal yasalar"ı bulma yolundaki beyhude çabasına geri mi döneceğiz? Tilly bu bağlamda "farklılıkları bulma" (*variation finding*) yönünde ilerlemeye çalışan bir program öneriyor. İncelemeye alınan toplumsal süreç her neyse, onun hiçbir şekilde "yeterli ve gerekli" koşulları ortaya konularak açıklanamayacağını baştan kabul etmek gerekiyor. Çünkü hiçbir toplumsal süreç (devrimler, suç, bürokratikleşme, çocukluk, parasallaşma, vs.), tek bir fenomen olarak algılanıp; her özgül durumun o fenomenin genel dinamiği içinde ve onun bir dişlisi olarak işlediği varsayılamaz. Fakat bu durum, toplumsal süreçlerin her birinin anlaşılabilir düzenlilikler barındırdığı gerçeğini değiştirmez.

Tilly'nin *Avrupa Devrimleri, 1492-1992* adlı kitabında verdiği trafik sıkışıklığı örneği aydınlatıcı olabilir. Trafik sıkışıklıkları, gerçekleştikleri zaman ve yere göre, biçim ve yoğunlukları açısından birbirlerinden farklılık arzederler. Farklı koşullarda ve farklı nedenlerle oluşabilirler. Fakat *rastgele* oluşmazlar. Trafiğin gün içindeki zamanına, sürücülerin hava koşullarına karşı geliştirdikleri stratejilere, karayollarının bakımına, yol onarımlarının varlığına/yokluğuna, araba kazalarının yerlerine, ve bir dizi başka unsura bağlıdır. Bu unsurlar birbirlerinden bağımsızdırlar ve kendi başlarına her biri tahmin edilebilir düzenlilikler barındırır. Bütün bu unsurların belirli bir şekilde bir araya gelmeleri karmaşık bir süreçtir ve hiç kuşkusuz şans faktörü işin içindedir. Bir durumda sis temel faktör olabilirken, diğer bir durumda yolda kalmış bir araba ya da açılan bir köprü aynı işlevi görebilir.

Trafik sıkışıklığı bir kere oluştuktan sonra ise o sıkışıklığa maruz kalanların davranışları üzerinde çoğu zaman aynı etkiyi yapar. Sıkışıklığın periferisinde kalanlar hemen o alandan kurtulmanın yollarını aramaya başlarlarken tam ortasına düşenler küçük avantajlar elde etmek için birbirleriyle yarışırlar. Sıkışıklığın sadece bireyler üzerinde değil arabaların yıpranma payları, hava kirliliği, kamu taşımacılığına ilginin artması, yeni trafik kazaları vs. gibi başka süreçler üzerinde de etkisi olur.

Ayrı ayrı alındıklarında bütün bu nedensel mekanizmalar anlaşılabilir düzenlilikler arzeder. Fakat buna rağmen trafik sıkışıklığının *gerekli* ve *yeterli* koşullarının, değişmez sonuçlarının ya da standart sürecinin genel bir teorisini yapmak imkânsızdır. Dolayısıyla yapılabilecek tek şey, birçok farklı trafik sıkış-

ması durumunda gözlenebilen bu nedensel mekanizmaları ortaya koymak; daha sonra bu mekanizmalardan hangilerinin ne şekilde dizildiğini görmeye çalışmaktır. Bu anlamıyla toplumsal süreçler trafik sıkışıklıkları gibidir (Tilly, 1993: 7-8).

Temel meselemize dönecek olursak, incelenen tarihsel süreç her neyse onu çözümlemeye yönelik olarak nedensel mekanizmalar bir kez ortaya çıkartıldıktan sonra, tarihsel patikada o mekanizmalardan hangilerinin ne şekilde bir araya geldiğini araştırmak sosyal bilimcilerin kolektif olarak birbirlerinin çalışmalarını besleyebilecekleri anlamlı bir tartışma ortamının oluşumunda önemli bir rol oynayacaktır. Eğer devlet inşası ve kapitalizmin geçirdiği tarihsel dönüşümler/değişimlerin, temel nedensel mekanizmalar (makale boyunca kullandığım şekliyle "çıpalar") olduğunda uzlaşma sağlanabilirse, incelenen toplumsal sürecin boyutlarının ortaya çıkartılmasında her çalışmanın ayrı bir önemi olduğu ve hepsinin tek bir sosyal bilim ailesinin bir üyesi olduğu (makale boyunca kullandığım şekliyle "binaya herkesin bir tuğla koyabileceği" bir ortam) ortaya çıkabilir/çıkarılabilir. Ya da aynı anlama gelmek üzere: Ağlarımızı büyütebiliriz.

Sözün özü, tarihsel sosyolojinin sunduğu çerçevede kapitalizm ve devletin temel nedensel mekanizmalar olarak alınması, içinde bulunduğumuz açmaza bir çözüm olabilir. Tabiî ki tek çözümün bu olduğunu iddia etmiyorum. Ama şunu iddia ediyorum: Ortak bir programa (ajandaya) ihtiyacımız var. Ya da en azından ortak programlar etrafında kümelenmiş ayrı ayrı sosyal bilimciler gruplarının şu anda disiplinler bazında kurulan ağları yıkarak (yapı bozumuna uğratarak?), farklı ağları yeni baştan kurmaları gerekiyor. Tartışmanın zeminini başka türlü kuramayacağız sanıyorum. ABD'li bir tarihçinin 1910'da meslektaşları için söylediği ve fakat bütün bilim dünyasına teşmil edilebilecek şu söz yolgösterici olabilir: "Tarihçiler yamyamlar gibidirler: Birbirlerinin sonuçlarını yok ederek yaşarlar" (aktaran Novick, 1988: 60).

KAYNAKÇA

Freudenthal, Gad (1991) "General introduction: Joseph Ben-David: An outline of his life and work", *Scientific Growth* içinde, G. Freudenthal (der.), University of California Press, Berkeley.

Geras, Norman (1990) *Discourses of Extremity*, Verso, New York.

Hobsbawm, Eric (1954) "The general crisis of the European economy in the 17th century", *Past and Present*, no. 5 ve 6.

Kayalı, Kurtuluş (1994) *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Novick, Peter (1988) *That Noble Dream*, Cambridge University Press, Cambridge.

Onaran, Burak (2001) "Bir akademisyen niçin yazar?", *Birikim* 142/143 (Şubat-Mart), s. 89-93.

Rule, James B. (1997) *Theory and Progress in Social Science*, Cambridge University Press, New York.

Skocpol, Theda (1984) "Sociology's historical imagination", *Vision and Method in Historical Sociology* içinde, T. Skocpol (der.), Cambridge University Press, Cambridge. [Türkçesi: *Tarihsel Sosyoloji*, çev. Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999]

Smith, Dennis (1991) *The Rise of Historical Sociology*, Temple University Press, Philadelphia.

Sztompka, Piotr (1993) *The Sociology of Social Change*, Blackwell, Cambridge.

Tilly, Charles (1984) *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russel Sage Foundation, New York.

— (1985) "Retrieving European lives", *Relieving the Past* içinde, Oliver Zunz (der.), The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

— (1990) *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990*, Basil Blackwell, Cambridge. [Türkçesi: *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001]

— (1993) *European Revolutions, 1492-1992*, Blackwell, Cambridge. [Türkçesi: *Avrupa'da Devrimler, 1492-1992*, çev. Özden Arıkan, Afa Yayınları, İstanbul, 1995]

— (1997) *Roads from Past to Future*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., New York.

Toplum ve Bilim – Defter Ortak Çalışma Grubu (1998) *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul.

Wickham-Crowley, Timothy P. (1992) *Guerillas and Revolution in Latin America*, Princeton Universty Press, Princeton.

Wolf, Eric (1982) *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.

İbni Haldun'un bilim sınıflamasında "tarih bilimi"

*Mehmet Kuyurtar**

"Tarih bilimi"nin, tarih yazıcılığının tarihi söz konusu olduğunda, Herodot ve Thukydides'le birlikte veya onlardan hemen sonra akla İbni Haldun'un adı gelir. İlk ikisinin adı günümüzde büyük ilk tarihçiler olarak hafızalarda kaldığı halde,bilimsel tarih yazımının "öncüsü" olarak kabul edilen sonuncusu, tarih yazımının metodolojisine ilişkin olarak ortaya koydukları bakımından hâlâ canlı bir ilgi ve tartışma odağı olmayı sürdürmektedir. Doğrusu, bugün sosyal ya da insani bilimler dediğimiz disiplinlerin başlangıçları söz konusu olduğunda İbni Haldun'un adı "öncü"ler arasında geçmektedir (Hassan, 1982: 5-29). Ama hemen belirtilmelidir ki, onun düşünce dünyasına ilişkin olarak yapılan farklı değerlendirmelerde ön plana çıkarılan şey tarihçiliğidir; tarih yazımına yönelik olarak önerdiği yeniliktir. yeniliktir.

19. yüzyıldan itibaren özellikle Batı'da, *Mukaddime* dolayısıyla İbni Haldun'a yönelik gittikçe artan bir ilginin varlığı gözlemlenmektedir. Bunun bir nedeni, İslâm dünyasına ilişkin oryantalist ilgilerin artması ise diğer ve daha önemli bir nedeni tarih yazıcılığını "yeni"den tanımlamak üzere İbni Haldun'un geliştirdiği toplum teorisinin ya da "toplumbilim"in oldukça "modern" denebilecek öğeler içermesidir. Çünkü ona göre, aşağıda üzerinde duracağımız gibi, tarihin konusu olan insani toplumsal olaylar -dinsel olanları da dahil- *kendilerine özgü* toplumsal "yasalar"a tâbidirler; onlar bu "yasa"lara göre meydana gelmekte ya da değişmektedirler. Örneğin, İbni Haldun'a göre bir dini tebliğ etmek ve yaymak üzere görevlendirilmiş peygemberler bile, eğer belli bir *asabiyeye* sahip değillerse hedeflerine ulaşamazlar. Bu, tam da, modern zamanların başlangıcının habercisi olan Machiavelli'nin "ancak silahlı peygamberler muzaffer olur" sözüne denk düşen bir anlama sahiptir ve deyim yerindeyse tarihsel olaylara *seküler*

(*) Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

bir yaklaşımın ifadesidir. Her şeyin ilahi kudretin doğrudan müdahalesinin bir sonucu olarak meydana geldiği tasavvurunun hâkim olduğu bir kültür ikliminde bu görüş sadece yeni değil aynı zamanda radikaldir de. Açıktır ki, bir 14. yüzyıl İslâm düşünürünü sırf tarihî bir meraktan ötürü değil, günümüz açısından da ilgiye değer kılan şey, onun tarih biliminin konusu olan insani toplumsal olaylara ilişkin bu *seküler* yaklaşımının, 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış olan insan bilimlerinin yaklaşımıyla sahip olduğu güçlü paralelliktir.

Ancak bu yazıdaki amacımız, İbni Haldun'un tarih ve toplum teorisini, özellikle de "tarih bilimi"ne ilişkin görüşlerini modern tarih ve toplum teorileriyle karşılaştırmak ve ondaki "modern" öğeleri açığa çıkarmak değil, temel entelektüel problemi, teorik düzlemde felsefe-vahiy, pratik düzlemde ise din-siyaset ilişkileri olan bir kültürde, İbni Haldun'un tarih ve toplum teorisinin söz konusu problemler açısından ne tür bir anlam ifade ettiğini veya ne tür bir çözüm önerisi içerdiğini sergilemeye çalışmaktır. Daha açık bir biçimde ifade etmemiz gerekirse, İbni Haldun'un "tarih bilimi"ne dair düşünceleri hakkında burada yapacağımız değerlendirme, Ortaçağların temel problemi olan, dolayısıyla İbni Haldun'un düşünce dünyasının oluşumunda da doğrudan bir etkiye sahip olan felsefe-vahiy/din-siyaset ilişkileri problemi konusundaki görüşleri dolayısıyla olacaktır. İbni Haldun'un bir Ortaçağ düşünürü olduğu unutulmamalı ve bu, onun tarih ve toplum teorisine ilişkin yapılacak her değerlendirmede öncelikle göz önünde bulundurulmalıdır.

İbni Haldun'un, yukarıda sözünü ettiğimiz problemle doğrudan bir ilişkisi yokmuş gibi görünen tarih bilimine ilgisi, ilk bakışta bu problemin uzağında durduğu izlenimini doğurabilir. Ancak, onun tarih bilimi kavrayışı, felsefe-din-siyaset ilişkileri sorunu hakkında, kendisine gelinceye kadar yapılan tartışmaların ve öne sürülen iddiaların bir eleştirisi olarak da okunabilir. Çünkü, aslında o, tarih bilimi ve tarih bilimi dolayısıyla *umran* bilimi hakkında yaptığı açıklamalarla, dolaylı bir biçimde de olsa söz konusu sorunla ilgili olarak kendi bakış açısını ortaya koymaktadır.

Tarih ve *umran* bilimi

İbni Haldun'a göre, tarih biliminin amacı, insanları geçmişte yaşananlardan haberdar etmek; milletlerin karakterleri, peygamberlerin yaşam öyküleri, hükümdarlıklar ve hükümdarların izledikleri siyasetler konusunda insanları bilgi sahibi kılarak, arzu edenin, din ve dünya işlerinde tarihsel örnekleri izlemelerini ya da taklit etmelerini sağlamaktır (Haldun, 1982: 208). Bu bakımdan tarih, pratik yararları olan bir bilimdir. Yine bu bakımdan o, ister cahil ister eğitimli olsun herkesin ilgisini çeken bir bilimdir. Ancak tarih biliminin konusu, yukarıda sözü edilen şeylere ilişkin haberlerin hikâyesinden ibaret değildir. Tarih biliminin bir yüzeysel (zahiri) bir de derin (batını) yönü vardır. Yüzeysel yönü

bakımından tarihin konusu, sadece, geçmişte meydana gelmiş olaylar hakkında haber vermek ya da daha doğrusu geçmişte meydana geldiği öne sürülen olayları nakletmektir. Derin anlamı bakımından tarihin konusu ise, meydana gelen şeyler üzerine düşünmek, onların nasıl ve niçin meydana geldiklerini araştırmaktır. Bu anlamda tarih bilimi esas olarak felsefi bir bilimdir ve felsefi bir disiplin olarak değerlendirilmeyi hak eder (Haldun, 1982: 200).

İbni Haldun, kendisinden önceki tarihçilerin, tarihsel olaylara ilişkin haberleri, rivayetlerin nakledilmesi olarak gördüklerini ve dolayısıyla bu haberlerin doğruluğunun ölçütünü söz konusu olayı nakledenlerin kişisel güvenilirliğine bağladıklarını vurgular. Oysa ona göre, haberi verenin kişisel güvenirliği, kendisinden haber verilen herhangi bir tarihsel olayın doğruluğunun ölçütünü oluşturamaz.

Kişisel güvenirlik, ancak ve sadece *şer'i* haberlerde kendisine başvurulacak bir ölçüttür. Çünkü *şer'i* haberler, şer'iat koyucunun, kendisine *biat* etmiş olan insanlardan uymalarını istediği kurallarla, emir ve yasaklarla ilgilidir. Dolayısıyla, *şer'i* haberlerde esas olan, haberin içeriğinin ne olduğu değil, sadece, şer'iat koyucunun onu öyle emretmiş olup olmadığı olduğundan, haberin doğruluk ölçütünü, o haberi kesintisiz ve sağlam bir bağla şer'iat koyucuya kadar götürebilecek nakilcilerin güvenilirliği oluşturacaktır (Haldun, 1982: 258).

Tarihsel olaylara ilişkin haberlerde ise, herhangi bir haberin doğruluğunun ölçütü, işaret ettiği *olguya uygun olup olmamasıdır*. Diğer bir deyişle, tarihsel olaylara ilişkin haberlerde esas olan, kendisinden haber verilen olayın meydana gelmesinin bizatihi mümkün olup olmadığıdır. Eğer bir olayın meydana gelmesi bizatihi mümkün değilse, onu nakledenin kişisel güvenilirliğinin bir önemi yoktur (Haldun, 1982: 257).

İbni Haldun'a göre, kendisinden önceki tarihçilerin kişisel zaaf, partizanlık, yöneticilere yaranma, vb. gibi özellik ve eğilimlerinin yanı sıra, tarihsel haberleri nakledeken içine düştükleri en önemli hata, tarihsel olayların kendilerine özgü nedensel ilişkiler sonucunda meydana gelmiş olduğunu kavramamış olmalarıdır. Oysa İbni Haldun'a göre, insani toplumsal örgütlenmede ya da onun terminolojisi ile ifade edersek *umran* içinde meydana gelen her olayın -ister özü gereği *umrana* ait osun ister onda arızi olarak meydana gelmiş olsun- bir nedeni vardır.

Öyleyse bir tarihçi ancak, tarihin konusu olan insani toplumsal olayların kendilerine göre meydana geldiği nedenlerin bilgisine sahipse, doğru haberi yanlış haberden ayırma olanağına sahip olacaktır (Haldun, 1982: 255). O halde açıktır ki, tarihçinin bir tarihsel olaya ilişkin haberi, nedensel ilişkileriyle verebilmesi için, neyin bizatihi toplumsal örgütlenmeye ait olduğunun, neyin onda arızi olarak meydana geldiğinin; ister özü gereği isterse arızi olsun meydana gelen olayların nasıl meydana geldiğinin ve ne tür sonuçlar doğurduğunun bilgisine sahip olması gerekir.

Şimdi bu noktada, İbni Haldun açısından esas sorun, tarihçinin söz konusu bilgileri nasıl veya nereden elde edeceğidir. Ona göre bu bilgileri elde etmek, yani insani toplumsal olayların doğasını araştırmak, deyim yerindeyse onların "yasalar"ını keşfetmek, esas olarak tarih biliminin konusu değildir. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbni Haldun'a göre tarihin konusu tarihsel olaylara ilişkin haberlerdir. Tarihçinin tarihsel olayların sebepleri hakkında bilgi sahibi olması gerekir; ama insani toplumsal örgütlenmenin doğasını araştırmak tarihçiye ve tarih bilimine ait bir sorun değildir.

İbni Haldun her bilimin spesifik bir konusu olduğunu düşünür ve bundan ötürü, tarihçinin özel olarak ilgilenmek durumunda olmadığı bu sorunların da ayrı bir bilimin konusu olması gerektiğini öne sürer. O, konusu bu şekilde tanımlanmış bir bilimin, kendisine kadar mevcut olmadığını düşünür. Adına *umran* dediği ve *yeni* olduğunu ifade ettiği böyle bir bilimi kendisinin kurduğunu iddia eder (Haldun, 1982: 260).

İbni Haldun, *umran* biliminin konusu içine giren şeyler hakkında daha önce başkaları tarafından çeşitli açıklamalar yapıldığının farkındadır. Ama bu açıklamalar bizatihi insani toplumsal örgütlenmenin doğasına yönelik doğrudan bir ilginin sonucu değildir. Örneğin filozofların, peygamberliği açıklamak, dolayısıyla insan için ideal bir toplum inşa etmek amacıyla, insan için toplumsal yaşamın zorunluluğunu temellendirmeye çalıştıklarını; fıkıhçıların, dilin zorunluluğunu göstermeye çalışırken, insanın toplumsal yaşamının ve yardımlaşmasının doğal bir sonucu olarak maksatlarını sözle ifade etmek durumunda oldukları olgusundan hareketle, toplumsal yaşam kavramı üzerinde durduklarını; yine fıkıhçıların, şer'i hükümlerin sebeplerini ortaya koymak için, zina, adam öldürme, zulüm gibi ahlaki-hukuki eylemler üzerinden toplum kavramıyla ilgilendiklerini öne sürer. Bunlardan başka, Aristoteles'in *Politika*'sında *umran* biliminin konusuna girebilecek türden epeyce bir bilgi bulunduğuna, fakat konunun buradaki ele alınış tarzının kimi eksiklerinin varlığına ve konunun başka şeylerle karıştırılmış olduğuna işaret etmektedir (Haldun, 1982: 260-261).

O halde, tarih ve *umran* bilimi hakkında buraya kadar ifade ettiklerimizden hemen şunu çıkarabiliriz: İbni Haldun'a göre, hem fıkhın hem de felsefenin, daha doğrusu siyaset felsefesinin topluma, toplumsal yaşamın doğasına ilişkin açıklamaları, nesnesine tam uygun düşmemektedir ve deyim yerindeyse yetersizdir. Nitekim, daha sonra da değineceğimiz gibi o, bu alanda, vahyin hukuki tecessümü olan fıkhın (veya şeriatın) ve felsefenin yetkili olamayacağını göstermeye çalışacaktır. İbni Haldun, ayrıca, *umran* biliminin orijinalitesini veya farklılığını göstermek üzere, konuları *umran* biliminin konusuna benzeyen Retorik, ve Doğu Popüler Bilgelik Edebiyatı'yla *umran* bilimini karşılaştırır: Mantık disiplinlerinden biri olan Retorik, kitleleri belli bir kanıyı kabul etmeye veya bir kanıyı kabul etmekten vazgeçirmeye yönelik ikna edici sözlerle ilgilidir.

Doğu Popüler Bilgelik Edebiyatı ise, yönetim sanatında, hükümdarlara basiret ve yetkinlik kazandırmaya yönelik öğütleri ve veciz sözleri içerir (Haldun, 1982:260). *Umran* bilimi bütün bunlardan farklıdır; çünkü onun amacı, insani toplumsal olayları her türlü etik, dinsel ve felsefi tasavvurdan ve pratik kaygılardan bağımsız bir biçimde, kendi gerçekliğinde bir *olgu* olarak incelemektir.

İbni Haldun, *umran* biliminin ilkelerinden söz ettiği *Mukaddime*'sinde tam da bunu yapmaya çalışır. Yani o, insani toplumsal örgütlenmeyi ya da kendi deyimiyle umranı bütün görünümlerinde ele alarak, onda meydana gelen her türlü olayı, her türlü "değer yargısı"ndan uzak bir tarzda, birer "gerçeklik" olarak incelemeye ve onlara ilişkin genellemeler yapmaya çalışır. M. Mahdi'nin de belirttiği gibi, *umran* biliminin kendisinden hareket ettiği öncüller, çeşitli doğa bilimlerinin sonuçlarına dayanmaktadır. *Umran* bilimi, doğa bilimlerini metot bakımından model olarak almakla kalmaz, insana ve topluma ilişkin açıklamalarında konuyla ilgili doğa bilimlerinin, örneğin biyolojinin, coğrafyanın vb., sonuçlarını da kullanır (Mahdi, 1966: 963).

Gerçekten de, *Mukaddime*'nin içerdiği başlıkların/konuların izlediği sıra dikkate alındığında, İbni Haldun'un, önce insan ve toplumsal yaşamla ilgili olarak, deyim yerindeyse "fiziksel zorunluluklar"dan söz ettiği görülür. Örneğin, insan için toplumsal yaşamın zorunlu olduğunu öne sürerken, bunu, insanın "insansal doğasına" değil "fiziksel doğasına" dayandırır; iklimin ve diğer coğrafi koşulların insanın karakteri üzerindeki etkilerinden ve bunun toplum yaşamına yansımalarından söz eder. Bu içerikte daha bir çok örnek burada zikredilebilir. Ancak buradaki amacımız, *umran* biliminin konusunu ayrıntılarıyla sergilemek değil, tarih bilimi ile ilişkisini saptamaktır.

Rahatlıkla söylenebilir ki, İbni Haldun *umran* bilimini, tarih bilimine *yardımcı* bir disiplin olarak tanımlamaktadır. El-Cabiri'nin güzel bir biçimde ifade ettiği gibi: "öyle bir kıstas ki, felsefeye nisbetle mantık, şeriata nisbetle usul-i fıkıh neyse, tarihe nisbetle (*umran* bilimi) aynı fonksiyonu icra edecekti." Öte yandan da tarih bilimi de, *umran* biliminin üzerinde çalışacağı tarihî malzemeleri sağlamak fonksiyonuna sahipti: "Filozoflar mantıklarını kendi kaynaklarından; 'düşüncenin seyrini mülahaza', 'kurallarını gözetme' yoluyla elde ettiler. Fakiler (fıkıh alimleri) kendilerine özgü mantığı (usul-i fıkıhı) fıkıh ilminin hammaddesinden, şer'i metinlerden ve makasıd-ı şeriadan elde ettiler. O halde tarihin mantığını da bizzat tarihten, maziden ve hal-i hazırdan niye çıkarmayalım?" (El- Cabiri, 2000: 347).

Tarihe ilişkin bu kavrayış, yani tarihin metodolojisini, fiilî insani toplumsal tarihin bizzat kendisinden çıkarmak tasavvuru; tarihi, ilahi hikmetin tecellisi veya mutlak hakikat merkezli bir ereğin gerçekleşme alanı olarak kavrayan Ortaçağ İslâm dünyasında, hiç kuşkusuz, bir epistemolojik kopuşu ifade etmektedir; İslâm dünyasında, tarihe ve topluma ilişkin dinsel-etik tasavvurdan kesin bir kopuş anlamına gelmektedir. Zaten İbni Haldun'un tarihe ilişkin görüşleri-

nin modern zamanlar açısından da ilgi çekici olmasını sağlayan şey, onun gerçekleştirdiği bu epistemolojik kopuştur. Ayrıntıları farklı bir yazının konusu olmayı hak eden bu epistemolojik kopuşun esas anlamı, daha başta ifade ettiğimiz gibi, İbni Haldun'un bütün Ortaçağların temel entelektüel problemi olan felsefe-vahiy/din-siyaset ilişkileri problemi karşısında takındığı tutum dolayısıyla anlaşılabilir. Çünkü bu problem İbni Haldun'un düşünce dünyasının bütününü doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. O halde şimdi, İbni Haldun'un bu soruna ilişkin görüşlerini ortaya koymaya çalışalım.

İbni Haldun'un bilimler sınıflaması

İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşleri, ancak "hazeri umran aşamasında ortaya çıkması mümkün olan" bilimleri, *umran* biliminin konusu olarak incelerken, bu bilimlere ilişkin yaptığı değerlendirmelerden dolaylı olarak çıkarılabilir. Çünkü İbni Haldun bu sorunu, örneğin Farabi, İbni Sina, Gazali gibi doğrudan ele almamıştır; çeşitli felsefi ve dinsel bilimleri "bilgisel" değerleri bakımından gözden geçirirken felsefe-din ilişkileri sorununun, kendi bakış açısından nasıl "çözümlenebileceği"nin ipuçlarını vermiştir (Arslan, 1997: 363-488).

İbni Haldun, bilimleri konu ve yapıları bakımından esas olarak iki kategoriye ayırır: Nakli veya vaz'i bilimler ve felsefi veya akli bilimler. Akli bilimler, insan için doğal olan, insanın doğası gereği sahip olduğu aklı ile ulaştığı bilimlerdir. İnsan, sahip olduğu düşünme gücü sayesinde, bu bilimleri, onların konu ve yöntemlerini öğrenebilir ve onlar aracılığıyla doğruyu yanlıştan ayırabilir. Nakli bilimler ise, şeriat koyucunun getirmiş olduğu haberlerle ilgilidir. Bu bilimlerin içeriğinin denetlenmesi bakımından aklın kullanımına izin verilmez. Bu bilimlerde aklın, ayrıntılara ilişkin sorunları temel ilkelere götürmek, onlarla ilişkilendirmek gibi, deyim yerindeyse sadece "araçsal" bir kullanımına izin verilir (Haldun, 1982: 1020). Akli bilimler, insan açısından doğal oldukları için, çeşitli toplumlara ya da kültürlere göre değişiklik göstermezler; her yerde aynı ve bu yüzden evrenseldirler. Oysa nakli bilimler, belli bir dinin veya şeriat koyucunun getirmiş olduğu haberlerle ilgili olduğu için, kültürden kültüre değişiklik gösterirler. Nitekim, İslâm kültürünün kendine özgü bilimleri olduğu gibi, İbni Haldun'a göre, muhtemelen her farklı dinin de kendine özgü bilimleri vardır. Bu yüzden nakli bilimler çoktur ve çeşitlidir.

İbni Haldun, *Mukaddime*'nin Altıncı Kitap'ında bu iki farklı bilim kategorisi içine giren bilimleri tek tek sayar, konularını tespit eder ve onlara ilişkin değerlendirmeler yapar: Kıraat, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf, İslâm kültürüne özgü olan nakli bilimlerdir. Akli bilimler ise Mantık, Matematik, Doğa Bilimleri ve Metafizik'ten ibarettir. Burada, bu bilimlerin her biriyle ilgili olarak İbni Haldun'un yaptığı ayrıntılı açıklamalara değinmeyeceğiz. Fakat, ta-

şıdığı anlama dair düşüncemizi daha sonra ifade edeceğimiz bir hususa şimdiden dikkat çekmek istiyoruz: Bu sınıflamada tarih ve *umran* biliminin adı, hiçbir kategoride geçmemektedir. Ayrıca ve en az bu kadar dikkat çekici olan bir diğer husus da felsefi bilimlerin eksik sayılmış olmasıdır. İbni Haldun sadece, kendisinden önceki filozofların felsefi bilimler tasnifinde "teorik" dedikleri felsefi bilimleri saymakta, fakat Politika, Etik ve Ev İdaresi gibi "pratik" felsefe bilimlerini saymamaktadır. Bu basit bir ihmal mi yoksa bilinçli bir tercih mi?

M. Mahdi'nin yorumuna göre, İbni Haldun'un İslâm filozofları tarafından yapılan teorik felsefe - pratik felsefe ayrımının farkında olmadığını varsaymak kesinlikle doğru değildir. O, felsefi bilimler sınıflamasında pratik bilimleri bilinçli olarak zikretmez. Mahdi'ye göre onun bu tavrı başka bir bilinçli ihmalinin sonucudur: İbni Haldun felsefe ve şeriat ilişkisini açıkça ele almaktan kaçınmakta ve bu nedenle, pratik bilimleri, felsefi bilimler incelemesinde göz ardı etmektedir. Çünkü pratik bilimler, daha doğrusu siyaset felsefesi, İslâm filozoflarının toplumla temasını sağlayan tek alandır ve pratik felsefe, felsefenin şeriatla ilişkisini tanımlamakla kalmayıp, filozofun filozof olmayanla ve filozofun toplumla ilişkisini de tanımlamaktadır. İşte Mahdi'ye göre, İbni Haldun da esas olarak, bu sorunlarda önceki filozofların düştüğü zor durumlara düşmemek kaygısıyla, bu bilimleri ele almaktan kaçınmıştır (Mahdi, 1957: 82-84). Mahdi'nin bu yorumu bir bakıma doğrudur. Çünkü filozoflar, hakikatin bilgisine sahip oldukları iddiasından hareketle, toplumu yönetmeyi talep etmektedir ve onların bu talebi, şeriatla felsefeyi karşı karşıya getirmiştir.

Bizce bunun, yani pratik felsefi bilimlerin İbni Haldun tarafından ele alınmayışının bir diğer nedeni, onun felsefe tanımıyla veya daha doğrusu felsefe anlayışıyla ilgilidir. *Mukaddime*'nin bütününe bakıldığında, hiç kuşku yok ki İbni Haldun, filozofların, felsefeyi teorik ve pratik felsefe olarak iki temel sınıfa ayırdığının farkındadır. Bu ayrımda o, İslâm filozoflarının esas olarak Aristoteles'in yaptığı tanımlamaya sıkı sıkıya bağlı olduklarının da farkındadır. Aristoteles'in teorik felsefe - pratik felsefe ayrımı, onun, evrendeki zorunlu ve olumsal öğeler arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır. O, "insani eylem söz konusu olduğunda, bütün olaylarda gerçek bir olumsallık olduğuna" inandığından, Etik ve Politika felsefesinin, genelde "başka şekilde olmaları mümkün olan şeylerle ilgili" bilimler olduğunu düşünmekte ve bu tür bilimlerin, "zorunluluk"lar alanıyla ilgili olan teorik bilimlerin tersine, "mükemmel kanıtlar bulmayı iddia edemeyeceğini" savunmaktadır (Aristoteles, 1997: VI. Kitap; Ross, 1993: 228). Aynı şekilde, Felasife'ye göre de teorik felsefe, bilebileceğimiz, ancak üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunamayacağımız, insan iradesine bağlı olmayan şeylerin bilgisini; pratik felsefe ya da bilgelik ise, iradi insani eylemler sonucunda meydana gelen, hem bilebileceğimiz hem de yapabileceğimiz şeylerin bilgisini sağlar.

O halde, bu sınıflamanın ve tanımlamanın farkında olan İbni Haldun, pratik felsefeye ait bilimleri, felsefi bilimler arasında bilinçli olarak saymamaktadır.

Çünkü o, ipuçlarını, gerek tarih bilimini "felsefi" bir bilim olarak tanımlarken sarf ettiği sözlerden, gerekse *umran* bilimi hakkındaki açıklamalarından çıkaracağımız gibi, felsefeyi "olumsal" şeylerle ilgili değil, "zorunlu" şeylerle ilgili bir bilim olarak tanımlamak istemektedir. A. Arslan da, İbni Haldun'un "sadece şeylerin hakikatini bilmek olan teorik bilgi peşinde koşan disiplinleri felsefi-ilmî disiplinler olarak kabul ettiğini, bunun dışında ve ötesinde herhangi bir pratik etkinliği hedefleyen, davranışlarla ilgili kural koymak isteyen disiplinleri ise felsefi-ilmî disiplinler olarak" görmediğini ifade etmektedir (Arslan, 1997: 400). Nitekim, onun felsefi bilimler sınıfında saydığı bilimlere ilişkin yaptığı değerlendirmelere bir göz atıldığında açıkça görülecektir ki, ona göre felsefe, ancak ve ancak kendisini "olgusal" dünyayla sınırladığında doğru ya da doğruluğu tahkik edilebilir/kanıtlanabilir bilgiler ortaya koyabilecektir.

İbni Haldun için de bilimin konusu, filozofların öne sürdüğü gibi, tümellerdir. Bu noktada İbni Haldun'un filozoflara yönelik herhangi bir eleştirisi söz konusu değildir. Ancak, ona göre, bilimin konusu olan tümeller, gerçeklik dünyasının doğrudan gözlemi sonucunda ulaşılan tümellerdir veya sadece bu türden tümeller bilimin konusu olabilir. Bu türden tümellere İbni Haldun "birinci dereceden makuller" demektedir. Ancak o, filozofların, gerçeklik dünyasından kopuk, akılsal normlar ve salt akıl yürütmeler sonucunda ulaştıkları tümellere, daha doğrusu bu tümellerle oluşturdukları bilgilerin doğruluk iddiasına karşı çıkmaktadır. Çünkü İbni Haldun'a göre, bir bilginin doğruluk ölçütünü, o bilginin işaret ettiği şeyle uygunluğu veya ona tekabülü oluşturur. Gerçeklik dünyasının doğrudan gözleminden ulaşılan tümellerle oluşturulmuş bilginin, işaret ettiği şeye tekabül edip etmediği tahkik edilebilir, ama duyusal dünyada herhangi bir karşılığı olmayan tümellerin işaret ettikleri şeye tekabül edip etmedikleri tahkik edilemez (Haldun, 1982: 1246-1250).

Filozofların, pratik felsefe denilen alanda öne sürdükleri bilgiler, bütünüyle bu sonuncu türden tümellerle oluşturulmuş bilgilerdir. Örneğin onlar fiilî politik rejimlerle değil ideal rejimlerle ilgilenmektedirler. Toplumun, siyasal süreçlerin, kendine özgü "olgusal" yasalarını göz ardı ederek, onları "olması gereken"e göre yeniden inşa edilebilir, kendileri üzerinde tasarrufta bulunulabilir şeyler olarak görmektedirler. İnsan için toplumsal yaşamın, toplumsal yaşamın devamı için de bir kanun koyucunun varlığının zorunlu olduğu olgusundan, bu kanun koyucunun peygamber ya da peygamberi model alan filozof olması gerektiğine sıçrarlar. Oysa *umran* biliminin araştırmaları açıkça göstermektedir ki, insani toplumsal yaşama ya da İbni Haldun'un ifadesiyle umrana özü gereği ait olan şeylerin yanı sıra, onda arızi olarak meydan gelen şeyler de vardır. Örneğin, toplumsal yaşamın bekası için bir kanun koyucunun varlığı umranın özüne ait bir şeydir; ancak bu kanun koyucu, tarihte kimi toplumlarda görüldüğü gibi, bazen bir peygamber olabilse de, bu durum zorunlu ve umrana özü gereği ait olan bir şey değildir.

Bu kısa değinmelerden de anlaşılmaktadır ki, İbni Haldun, dolaylı olarak, *umran* bilimini pratik felsefenin yerine geçirmek istemektedir. Aşağıda yeniden değineceğimiz gibi, Ortaçağ İslâm dünyasında felsefe-din ilişkileri çatışma formunda tezahür etmiştir ve bunun en önemli nedeni, İbni Haldun'a göre, hem felsefenin hem de dinin, insani toplumsal alanın ya da daha yerinde bir ifadeyle siyasal alanın otonomisini, kendine özgü doğasını hesaba katmaksızın, bu alanın tek meşru sahibi oldukları iddiasında olmalarıdır. O halde, çatışmayı gidermenin yolu, her ikisine de bu gerçeği, yani toplumun ve siyasal şeylerin kendine özgü tümel ve zorunlu yasaları olduğunu göstermektir. Kuşkusuz, bu gerçeği ortaya koyacak olan *umran* bilimi ve tabiî ki, *umran* biliminin sonuçlarından hareket etmesi gereken tarih bilimidir. Buraya kadar ifade ettiklerimizden açıkça ortaya çıkmaktadır ki, İbni Haldun'un, pratik felsefe disiplinlerini "felsefe" olarak görmemesinin nedeni, felsefenin, özellikle siyasal felsefe vasıtasıyla insani toplumsal alandaki hak talebini reddetmesidir.

Şimdi yukarıda dikkat çektiğimiz diğer noktaya dönelim: Tarih ve *umran* niçin, akli ya da nakli, herhangi bir bilim sınıfına sokulmamaktadır? *Umran* bilimi, İbni Haldun'un kendisinin keşfettiğini düşündüğü, *yeni* bir bilimdir ve o bu yüzden, herhangi bir bilim kategorisinde sayılmamaktadır. Tarih bilimine gelince; o zaten filozofların kendisi tarafından da felsefi bilimler kategorisinde sayılmamıştır ve bu yüzden İbni Haldun da onu, adı geçen bilim kategorisi içinde anmamaktadır. Oysa, A. Arslan'ın da ifade ettiği gibi "İslâm'da tarih ta başlangıçlarından itibaren her zaman bir İslâmî ilim olarak sayılagelmiştir. Nitekim Müslüman yazarlar tarafından yapılan ilimler sınıflandırmalarında tarihin, hemen her zaman İslâmî ilimler grubunda zikredilmiş olduğunu görüyoruz" (Arslan, 1997: 65). Buna rağmen İbni Haldun'un onu nakli bilimler sınıfında saymaması, yine bilinçli bir tercihin sonucudur. Çünkü, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, nakli bilimlerin konusu şeriat koyucunun koyduğu kanunlar, getirdiği haberlerdir. Kuşkusuz İbni Haldun, İslâm'da, şeriat koyucunun getirdiği haberlerle ilgili olan bir tarih çalışmasının geliştiğinin, yani Hadis tarihçiliğinin varlığının farkındadır. Ancak o bu tür tarihçiliğin gerçek anlamda "bilimsel" bir tarihçilik olmadığını düşünmektedir. İster özü gereği umrana ait olsun ister onda arızi olarak meydana gelsin, tarihsel olayları, bizatihi meydana gelmelerinin mümkün olup olmadığına bakmaksızın, sadece onu nakledenin güvenilirliği ölçütüne bağlı olarak tarihin konusu yapmak olsa olsa nakilciliktir, "hikâyeciliktir". Oysa gerçek ya da "bilimsel" anlamda tarihin konusu, olay eleştirisi ölçütüne bağlı olarak, yani, konu edinilen toplumsal olayların meydana gelmelerinin doğası/doğaları gereği mümkün olup olmadığının ve bu olayların meydana geliş nedenlerinin bilgisi eşliğinde, tarihsel olaylardan haber vermektir. Bu bakımdan tarih, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbni Haldun'a göre hiç kuşkusuz "felsefi bilimlerden sayılmayı hak eder". Aslında bu anlamda, tarih biliminin kurucusu da, her ne kadar kendisi bunu açık bir biçimde

söylemese bile, İbni Haldun'dur. Çünkü o, kendisinden önceki tarihçilerin tarih anlayışlarını eleştirirken, tarihe ilişkin bu tür bir kavrayışın ilk defa kendisi tarafından geliştirildiğini zımni olarak ifade etmektedir.

B. Lewis'e göre İbni Haldun, tarihin felsefi ve sosyolojik kavranışını başaran ilk kişidir ve bu nedenle de Ortaçağın en büyük tarihçisidir (Lewis, 1960: 160). W. Barthold, İbni Haldun'un tarih anlayışının, Arap edebiyatında, tarihi hikâyecilikten kurtarıp, onun yasalarını araştıran "ilk ve biricik" deneyim olduğunu vurgulamaktadır (Barthold, 1977:39). Y. Lacoste *Mukaddime*'yi kast ederek, "İbni Haldun'un yapıtı Antikçağ ve Ortaçağ Arap ya da Hıristiyan tarih düşüncesiyle karşılaştırıldığında esaslı bir dönüm noktasını oluşturur. Bu yapıt tarih biliminin doğuşunu haber verir" demektedir (Lacoste, 1993: 184). R. Garaudy, Batı'nın henüz vakanüvisçiliğin ötesine geçemediği bir çağda, İbni Haldun'un tarihsel olayları sebepleriyle kavradığını, coşku ve övgü ile ifade etmektedir (Garaudy, 1983: 116).

Hiç şüphesiz bu tespitlerin hepsi doğru ve övgülerin hepsi yerindedir. Bu yüzden İbni Haldun'un sık sık modern zamanların tarih ve insan bilimlerinin ünlü isimleriyle karşılaştırılması, hatta onların "öncü"sü olarak değerlendirilmesi hiç de yersiz değildir. Ancak bizim burada dikkat çekmek istediğimiz şey, bu tarih tasavvurunun, içinde üretildiği dönemin ve kültürel atmosferin temel entelektüel problemi karşısında ne anlam ifade ettiği, yani İbni Haldun'un tarih ve *umran* biliminin, Ortaçağ İslâm düşüncesinin en çetrefil sorunu olan felsefe-din-siyaset ilişkileri problemi açısından nasıl bir pozisyona sahip olduğudur.

Felsefe-din-siyaset ilişkileri açısından tarih ve umran bilimi

İbni Haldun'un tarih ve *umran* biliminin Ortaçağ İslâm düşüncesinde felsefe-din-siyaset ilişkileri sorunu açısından ne ifade ettiğini ortaya koyabilmek için, söz konusu sorunun İbni Haldun'a gelinceye kadar, hangi zeminde tartışıldığına ve soruna ilişkin ne tür çözümlerin önerildiğine kısaca değinmek gerekir. Daha önce de ifade ettiğimiz bir şeye vurgu yaparak başlayalım: Felsefe-din ilişkileri sorunu İslâm'da esas olarak siyasal bir zeminde tartışılmıştır (Kurtoğlu, 1999). Çünkü İslâm, sadece bir inanç sistemi olarak kalmamış, peygamberinin kılavuzluğunda, aynı zamanda bir toplum ve yönetim düzeni de oluşturmuştur; nihai amacı ilahi mutluluk olan bir ahlak olmakla yetinmemiş, dünyevi ilişkileri düzenleyen ilahi bir hukuk da olmuştur. Aslında tartışmanın tarihi, bir bakıma peygamberin ölümünden hemen sonrasına kadar götürülebilir. İslâm düşünce tarihinde ilk teolojik tartışmaların, öncelikle öğretisel sorunlarla ilgili olarak değil, somut pratik, hatta açıkçası siyasal sorunlarla ilgili olarak başladığı bilinmektedir. Peygamberin ölümünden sonra, İslâm toplumunda, onun yerine kimin geçeceği/geçmesi gerektiği sorusu etrafında başlayan tartışmalar aklın ve vahyin doğasına ilişkin bir dizi teolojik tartışmayı da beraberin-

de doğurmuştur. Söz konusu tartışmalarda benimsenen farklı öğretisel tutumlar -örneğin gelenekselcilik ya da akılcılık- aslında yöneticinin kim olması gerektiği sorunuyla ilgili olarak benimsenen siyasal tutumların teolojik ifadeleridir (Sourdel, 1986: 66-72). Bu bakımdan İslâm tarihinde *kelam*ın, yani İslâm teolojisinin öncelikle siyasal bir işlevi yerine getirdiğini ifade edebiliriz. Gerçekten de, İslâm'da inanç ortodoksisi yaratılmadan önce, siyasal ortodoksinin yaratıldığı tarihsel bir olgudur. A.Yaşar Ocak'ın da ifade ettiği gibi, hızla ve çok farklı bölgelere yayılan İslâm'ın -fetihleri bir devlet vasıtasıyla gerçekleştirdiği için- ilkin esasen "siyasal bir ortodoksiyi" hedeflediği söylenebilir. Kelam ise bu pratik amaca hizmet eden teorik bir etkinlik olarak faaliyet göstermiş ve daha sonra siyasal ortodoksinin içsel istikrarı için gerekli olan dinsel-öğretisel ortodoksinin yaratılması çabasını temsil etmiştir (Ocak, 1998: 1-3).

Ancak, hemen belirtilmelidir ki, başlangıçtaki tartışmalar, deyim yerindeyse, "iç meseleler"le sınırlıdır. Çünkü, çeşitli *kelam* mezhepleri arasındaki tartışmalarda benimsenen akılcı ya da gelenekçi pozisyonlar, her halükârda İslâm vahyinin sınırları içinde kendini meşrulaştırmaktadır. Örneğin vahyin akılsal olduğunu, dolayısıyla aklın vahyi kavramaya muktedir olduğunu öne süren Mu'tezile kelamı bile, nihayetinde aklı vahye tâbi kılmaktadır. Bu bakımdan, İslâm'da Yunan tarzında felsefe geleneğinin ortaya çıkışına kadar ortaya konan her siyasal öğreti, ister gelenekçi, ister akılcı olsun esas itibariyle bir "siyasal teoloji"dir. İslâm düşünce tarihinde "bağımsız akıl"la vahiy arasındaki ilişki soruniu Yunan tarzında felsefenin ortaya çıkışıyla gündeme gelmiştir. İslâm'da, Yunan tarzında felsefe geleneğini sürdüren Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt gibi filozofların bu sorun karşısındaki çözüm önerileri, aklın ve vahyin telifini içermektedir. Yani onlar bu sorunu, akıl ve vahiy ya da felsefe ve din arasında bir uyum olduğunu öne sürerek çözmeye çalışmışlardır. İslâm filozofları öğretilerini iki temel iddiadan hareketle geliştirmişlerdir: Bütün gerçek filozofların üzerinde uzlaştıkları tek bir gerçek felsefe vardır; ve bu gerçek felsefe ile din, nihai amaçları bakımından uyum içindedirler. Felsefe yapmakta ya da bir dine uygun yaşamaktaki amaç aynıdır: hakikate ulaşmak ve dolayısıyla insan hayatının nihai ereği olan en yüksek mutluluğu elde etmek. O halde felsefe ve din arasındaki fark, özde değil, yöntemlerdedir. Felsefe, bu çabanın kavramsal, din ise sembolik araçlarla ifadesidir.

Filozofun bir veri olarak karşısında bulduğu şekliyle İslâm vahyi, "özü itibariyle" İlahi Yasa olarak algılanmaktaydı. İlahi bir yasa olarak İslâm dininin amacı, insanların hem bu dünyadaki mutluluğu hem de öte dünyadaki en yüksek mutluluğu elde edebilmelerini sağlayacak bir toplumsal düzen inşa etmekti. Bu özelliği ile İslâm dini hem bir siyasal işleve sahipti hem de doğası gereği ilahi bir amacın gerçekleşmesine hizmet etmekteydi. Bilinmektedir ki, İslâm filozoflarının ustaları olan Platon ve Aristoteles, felsefe yapmaktaki amacın, en yüksek mutluluğu elde etmek olduğunu öne sürmüşlerdi. Bunun yanı sıra bu

filozoflar, insanın nihai hedefi olan en yüksek mutluluğun yine ancak felsefenin mümkün kılacağı siyasal bir toplum içinde gerçekleşebileceğini iddia etmişlerdi. Kendisinin miras aldığı felsefi gelenek ile din arasındaki bu amaç birliğini gören İslâm filozofunun, felsefe ve din arasındaki uyum iddiasını, öncelikle ve özellikle siyasal bir zeminde meşrulaştırmaya çalışması kaçınılmazdı. Bu noktada kaçınılmaz olan bir başka şey, siyasal felsefenin siyasal teoloji ile karşı karşıya gelmesiydi. "Siyasal alanın hangi ilke uyarınca biçimlendirileceği, düzenleneceği gündeme geldiğinde, iki farklı otoritenin hakimiyetini tesis etmeye çalışan bu iki etkinlik türü birbirine karşı hoşgörülü olmamış, her biri, diğerinin siyasal otoritesini reddetmiştir" (Kurtoğlu, 1999: 256). Ezeli-ebedi hakikatin bilgisine sahip olduğu iddiasıyla toplumu yönetmeyi talep eden filozof, dinin, hakikatin zamansal ve kültürel ifadesi olduğunu öne sürerek, teolojinin siyasal taleplerini geçersiz kılmaya çalışmıştır. Teolog ise, filozofun başlangıç noktası olarak kabul ettiği, dinle felsefenin amaç birliği iddiasının temelsizliğini göstermeye çalışarak, felsefenin dolayısıyla siyasal alanın felsefi organizasyonunun din bakımından kabul edilemezliğini ilan etmiştir.

İbni Haldun'a göre, felsefe ve din arasındaki çatışma, ikisinin pratik olarak karşı karşıya geldiği bu zeminde, yani siyasal zeminde şiddetlenmektedir ve dolayısıyla da bu alanları birbirinden esastan ayırmak gerekmektedir. *Umran* ve dolayısıyla da tarih bilimi, bize tam da din ve siyaset, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkinin arızi, yani zorunlu olamayan bir ilişki olduğunu göstererek, bu alanları birbirinden ayırmak gerektiğini düşündürtmektedir. İbni Haldun'un felsefe-din-siyaset arasındaki ilişkiler sorununa önerdiği çözüm, siyasal alanın, her türlü dinsel ve etik idealden, tasavvurdan bağımsız olarak, kendi gerçekliğinde, "bilimsel" olarak kavranması gerektiği ilkesine dayanmaktadır (Kurtoğlu, 1999: 250-273). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbni Haldun'a göre, insani toplumsal yaşamın ya da umranın kendine özgü bir doğası vardır. Ona arızi olarak eklenen şeyler veya onda arızi olarak meydana gelen şeyler, onun zorunlu doğasına tâbi olur. Örneğin bir yönetici dindar olabilir ya da dinsel ve etik talepler doğrultusunda hareket edebilir, ancak o öncelikle iktidarın taleplerine göre hareket etmek zorundadır. Yine örneğin İbni Haldun'a göre, siyasal rejimi ister *dinî* ister *akli* ilkelere dayansın her devletin doğal bir ömrü vardır; her devlet ya da mülk bu zorunlu sürece tâbidir. Çöküş her devlet için mukadderdir. Yani toplumlar ve siyasal süreçler iradi tasarruflarla değiştirilemez.

Öyleyse, bu saptamalara dayanarak İbni Haldun'un tarih biliminin, bir yandan felsefenin, diğer yandan da teolojinin siyasal alanı düzenleme iddialarının bir eleştirisi olduğunu öne sürmek mümkündür. O halde diyebiliriz ki, İbni Haldun, bu bakımdan, konusu *umran* bilimiyle sınırlandırılmış bir tarih biliminin kurucusu olmakla kalmaz, aynı zamanda tarihi, hem İslâm tarihçiliğinden beslenmiş siyasal teolojinin hem de akla vahiyden bağımsız bir yer vermekle

beraber, aklın içeriğini 'olan' değil, 'olması gereken' olarak belirleyen siyasal felsefenin, siyasal alandaki taleplerinin hükümsüzlüğünü ilan eden bir bilim olarak yeni işlevle de donatır.

KAYNAKÇA

Aristoteles (1997) *Nikhomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç Yayınları, Ankara.

Arslan, A. (1997) *İbni Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara.

Barthold,W. (1977) *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev., M.F. Köprülü Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

El-Cabiri, M. Abid (2000) *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev., S. Aykut, Kitabevi Yayınları, Ankara.

Garaudy, R. (1983) *İslâm'ın Vaadettikleri*, çev., N. Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul.

Hassan, Ümit.(1982) *İbni Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, A.Ü.S.B.F. Yayınları, No: 493, Ankara.

İbni Haldun, (1982) *Mukaddime*, 2 Cilt, çev. S.Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kurtoğlu, Z. (1999) *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Lacoste,Y. (1993) *İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. M. Sert, Sosyalist Yayınları, İstanbul.

Lewis, B. (1960) *Arabs in History*, Harper Tarchbooks, New York.

Mahdi, M. (1957) *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, George Allen and Unwin, Londra.

Mahdi, M. (1966) "Ibn Khaldun", *A History of Muslim Philosophy* içinde, (ed.) M. M. Sharif, Vol. II, Wiesbaden.

Ocak, A.Y. (1998) *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Ross, W.D. (1993) *Aristoteles*, (ed.) Ahmet Arslan, E.Ü.Yayınları, İzmir.

Sourdel, D. (1986) *Medieval Islam*, çev. J. M. Watt, Routledge and Kegan Paul, Londra.

Milliyetçi tarihyazımı ve "azgelişmişlik bilinci": Yunan tarihyazımında geçmiş algıları

Foti Benlisoy - Stefo Benlisoy***

Ulusal kimliğin inşa edilmesi, bu kimliğin önemli bir bileşeni olarak geçmişe dair ortak bir hikâyenin yaratılmasını gerekli kılar. Milliyetçi tarihyazımı bu noktada devreye girer ve milliyetçiliğin onlarsız yapamayacağı mit ve sembolleri üreterek ulusal kimliğin oluşumunda kilit rol üstlenir. Milliyetçiliğin şekillendirdiği ulusal kimliğin bir parçası olan geçmişe dair anlatı, tarihsel geçmişe ilişkin "geleneksel" anlayışın yeniden düzenlenmesini gerekli kılar. Bu yeniden düzenleme, milliyetçiliğin hitap ettiği topluluğun sembolik sisteminde; yani zihniyetler, değerler, normlar ve zihnî temsiller sisteminde gündeme getirdiği değişikliğin, sembolik düzeyde gerçekleşen devrimin bir parçasıdır. Milliyetçiliğin zamansal anlatısının düzenleyici kategorisi ulustur ve bu anlatı, geçmişin çevrimsel ya da eskatolojik kavranışlarını yerinden eder. Geçmiş, bütünsel bir ulusal tarih anlatısı içerisinde yeniden anlamlandırılır ve bütünleştirilir. Elbette bu süreç, bugünden yarına ve yumuşak bir evrim şeklinde gerçekleşmez. Çatışmalar, çelişkiler, geriye dönüşler, katılaşmalar ve zigzaglar baş gösterir. Ulus kimliği verili bir yapı olmayıp tarihsel olarak inşa edildiğinden ulusun geçmişine dair kurgunun da sabit olmaması, yeniden kurulmaya açık olması doğaldır. Bu yazı, Yunan ulusal kimliğinin geçmiş algısının nasıl tanımlandığı ve yeniden yapılandırıldığını ele almayı, bunu yaparken de Türk milliyetçiliğinin geçmiş algılarıyla paralellikler kurmayı amaçlıyor. İki milli kimliğin inşa süreçleri arasındaki büyük farklılıkların bilincinde olmakla beraber, her iki sürecin paylaştığı bazı temel parametreleri vurgulamak adına bu farkların bir yere kadar gözardı edilebileceğini düşünüyoruz.

Yunan ve Türk ulusal tarih anlatıları yukarda andığımız tarzda bir sembolik

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü; İstanbul Üniversitesi, SBF, Kamu Yönetimi Bölümü.
(**) Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü; İTÜ, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

devrimin ürünüdür. Her iki anlatının şekillenmesinde periferide gelişen milliyetçiliğin bir özelliği olan "azgelişmişlik bilinci" belirleyici olmuştur. Bu bilinç, merkez/Batı ile olan ilişkilerin yoğunlaşması sonucunda, merkez ile periferi arasındaki uçurumun farkına varılmasının neticesidir. Böylesi bir uçurumun bilgisi, milliyetçiliği aradaki mesafeyi telafi etme göreviyle donatır. Milliyetçi diskurda yapılması gereken, muasır medeniyet seviyesine erişmektir. Ancak azgelişmişliğin Batı kanalıyla elde edilen bilgisi, aynı zamanda söz konusu geri kalmışlığın, periferiye içkin bazı özelliklerin tabiî neticesi olduğunu da duyurur (Avrupamerkezcilik, oryantalizm, sosyal Darwinizm vb.). Buna göre merkez/Batı gelişme, değişme ve ilerleme gibi vasıflarla donanırken periferi/Şark bu vasıflara sahip ol(a)mamakla tanımlanır. Bu şemada periferi, doğası/karakteri itibariyle durağan, değişime kapalıdır ve ancak Batı'nın müdahalesi vasıtasıyla tarih sahnesine çıkabilir. Dolayısıyla periferi milliyetçiliğinin aslî vazifelerinden biri de merkeze özgülenen bu vasıfların ait olunan topluluğa da yabancı olmadığını iddia ve ispat etmektir.[1] Bunu yapabilmenin yollarından biri de mensubu olunmak istenen muasır medeniyetin oluşum süreciyle bir şekilde bağlantılanmak, yani o medeniyeti kuran tarihî süreçlerin orasında ya da burasında yer almanın yollarının bulunmasıdır. Bilhassa "Garplı" veyahut "Şarklı" olmanın çok daha bıçak sırtında olduğu Balkanlar'da, Batı'nın tarihî anlatısında öyle ya da böyle yer alma çabası belirleyici olmuştur. Batı medeniyetinin tarihi içerisinde yer bulma çabası, milliyetçi tarih anlayışını ciddi bir paradoksla donatır: Ulusal bir tarih anlatısı bir yandan ulusal varlığın ve tarihinin otonomisini, özgüllüğünü iddia ederken; diğer yandan da ulusal tarih, Batı-merkezli dünya tarihi anlatısına eklemlenmesi ve etkisi, dahası katkısı ile değer kazanır. Yani bir yandan ulusal topluluğun onu kuşatan farklı topluluklardan ayırdedici yönlerine vurgu yapılır, bu ayırdedici vasıflar temelinde bir ulusal kimlik inşa edilirken, diğer yandan da bu kimliğin sözkonusu vasıfları nedeniyle uygar dünyada yer alması gerekliliği vurgulanır. Ulusun geçmişi hem *sui generis* olmak, "milli" bir tarih olarak gayrımilli öğelerden arınmak, hem de dünya tarihi içerisinde anlamlı bir yer edinmek gibi paradoksal iki işlev görür. Sözü edilen dünya tarihi, elbette Batımerkezli, yani son ve en gelişmiş evresine Batı'da varan uygarlığın tarihidir.[2]

---

1 Bu sürecin, Partha Chatterjee'nin, milliyetçi düşüncenin paradigmatik biçimini alması için zorunlu olduğunu belirttiği üç ideolojik evreden "kalkış"a denk düştüğü söylenebilir. "Kalkış evresi, bir milliyetçi bilincin, Aydınlanma sonrası rasyonalist düşünce tarafından yaratılan bilgi çerçevesiyle karşılaşması anıdır. Bu karşılaşma Doğu ile Batı arasında özsel bir kültürel farklılığın farkında olunmasını ve –kabulünü- doğurur. Modern Avrupa kültürünün Avrupa'yı kültürel olarak iktidar ve ilerleme için donanımlı hale getiren niteliklere sahip olduğu, Doğu'nun 'geleneksel' kültürlerinin böyle niteliklerden yoksun olduğu ve bunun da bu ülkeleri yoksulluğa ve boyun eğmeye mahkûm kıldığı düşünülür. Fakat milliyetçi iddia şudur: Bu gerilik, tarihsel olarak değişmez bir nitelik değildir. Bu gerilik, müşterek hareket eden ulus tarafından, Avrupa kültürünün bütün o modern nitelikleri alınarak dönüştürülebilir" (Chatterjee, 1996: 99).

2 Gellner'e göre milliyetçilik zaten yapısı itibariyle bu tarz paradokslarla donanmıştır: "Genel anlamında, ulusçu ideoloji yaygın bir yanlış bilinçlilik içindedir. Ulusçuluğun efsaneleri gerçeği alt üst etmiştir; gerçekte bir üst-kültürü biçimlendirirken folk kültürüne dayandığını iddia eder; gerçek-

Bu çaba, Şarklı nitelikleri ile tanımlanan yaşayan/yakın geçmiş/gelenek üzerine temellenen bir kültür fikri yerine, ölü/uzak bir geçmişe/geleneğe dayanan bir ulusal kültür anlayışını beraberinde getirebilir. Yunan ve Türk ulusal tarih hikâyeleri, aralarındaki büyük farklara rağmen, "Şarklı" yaşayan yakın geçmişin, hayal edilmiş bir uzak ölü geçmiş adına reddedilmesi örnekleridir. Bu rolü birinde Antik Yunan, diğerinde de Orta Asya Türk medeniyeti oynamıştır. Bu şemada, sözkonusu ölü/uzak geçmiş, ulusun otantik özünü temsil eder. Bu otantik öz, Batı ile aynı değerleri taşımak anlamında Batılıdır (hatta bir anlamda bu değerleri bizzat yaratmış olarak Batılıdan daha da Batılıdır). Otantik biçiminde ulusun, dünya tarihine önemli katkıları olmuştur. Ancak daha sonra ne olmuşsa olmuş, yabancı (Doğu) tesirleri ile bu otantiklik bozulmuş ve bugüne gelinmiştir. Bu şemanın avantajı, bugünü ve yakın geçmişi karakterize eden geriliği, yabancı tesirleri olarak tanımlayarak ulusal karaktere dışsallaştırmaktır. Böylece bugünkü geri kalmışlıktan ulusal topluluk sorumlu değildir, bu geri kalmışlık onun kendisine yabancılaşmasının sonucudur. Dolayısıyla yapılması gereken uzak geçmişteki otantik özü bugün yeniden diriltmektir.

Bu şema, Berktay'a göre periferiyi tarihsizleştiren oryantalizme karşı bir tepkidir. Ona göre oryantalist tarihyazıcılığının periferiye yaklaşımındaki çarpıklığın ancak "ezilen milletlerin uyanışının ve kendi tarihlerini kendilerinin keşfetmelerinin zorlamasıyla giderilme yoluna girdiğini söyleyebiliriz. İşte, Cumhuriyet döneminin Türklerin ve Türkiye'nin tarihi konusunda tüm insanlığa kazandırdıkları da, azgelişmiş ülke ve ulusların 'merkez'in tarih ideolojisine bu başkaldırışlarının çarpıcı ve başarılı örneklerinden birini teşkil eder" (Berktay, 1983: 15). Perinçek'e göre de Türk Tarih Tezi'nin temel eserlerinden olan "Anahatları kitabı, öncelikle Avrupamerkezci tarih teorilerine karşı yazılmıştır. Türk tarihi, dünya tarihi içinde ele alınır, fakat Avrupa'nın kültürel tahakkümünden kurtarılmaya çalışılır" (Perinçek, 1996: 20-1). Bize göreyse, yukarda aktardığımız şema, Batı'nın kültürel tahakkümünden kurtulmak bir yana, Batı'ya olan hayalî/imgesel bağımlılığın bir ürünüdür. Batı'nın insanlık tarihinin en yüksek aşamasını temsil ettiğine ve "geri" konumdaki periferinin de bu aşamaya varmak için Batı'yı takip etmesi gerekliliğine olan inanç; hem Türk hem de Yunan örneklerinde yaşayan geçmişe ilişkin oryantalist ya da Avrupamerkezci bir bakışı hâkim kılmıştır. "Milli" kültürde Batı nezdinde kabul edilebilir ne varsa "ulusal" addedilmiş, ters gelenlerse yabancı tesiri olarak dışarda bırakılmıştır. Her iki örnekte de ölü/uzak geçmişe ait imge Batı'da imal edilmiştir. Dolayısıyla burada oryantalizme karşı çıkıştan ziyade, oryantalistik bakışın içselleştirilmesinden bahsedebiliriz.

---

te anonim bir kitle kültürünü inşa etmeye çalışırken eski folk toplumunu koruduğunu öne sürer (...) Ulusçuluk devamlılığı vaaz eder ve savunur, fakat her şeyi, insanlık tarihinde tayin edici ve lafı edilmeyen bir kopuşa borçludur (...) Kendini algılayışı ile gerçek tabiatı tersten ilişkilidir, diğer başarılı ideolojilerde eşine rastlanmayan sahte bir tertibi vardır" (Gellner, 1992: 205-6).

Bu noktada, Partha Chatterjee'nin kolonyal dünyadaki milliyetçi hareketler için yazdıklarını, kolonyal bir geçmişe sahip olmayan periferik milliyetçiliklere doğru genişletip, özellikle Türkiye ve Yunanistan örneğinde tartışabiliriz. Chatterjee'ye göre sömürgeci (oryantalist, Avrupamerkezci) söylem ile milliyetçi söylem ortak bir paydayı paylaşmaktadır. Buna göre periferideki milliyetçilikler, bir yandan Batı'nın imal ettiği, ancak evrensel olarak kabul edilen, ilerleme, modernleşme, medenileşme standartlarını benimserken, diğer yandan da kendisi gibi olmaya, özüne dönmeye çalışır. "Milliyetçilik, geri halkların modern dünya koşullarında kendilerini yönetme yeteneğinden (kültürel olarak) yoksun oldukları şeklindeki sömürgeci tezin yanlışlığını göstermeye çalışır. Milliyetçilik, sömürgeleştirilmiş halkın aşağılığı iddiasını reddeder; aynı zamanda da geri bir ulusun bir yandan kendi kültürel kimliğini koruyarak kendisini 'modernleştirebileceğini' savunur. Böylece sömürgeci iktidar iddiasına meydan okusa da, milliyetçilik sömürgeci egemenliğin dayandığı entelektüel 'modernlik' varsayımlarını kabul ettiği bir söylem üretmiştir" (Chatterjee, 1996: 71). Yani, bir yandan Batılılaşmaya, yani modern olmaya çalışılırken diğer yandan da ulusun kirlenmemiş, öz kimliği ortaya konulmaya çalışılır. Chatterjee, bu çelişkinin daha iyi kavranması için, milliyetçi söylemde sorunsal ve tematik düzeylerde yaptığı ayrımı devreye sokar. Bir ideolojinin iddiaları, bu iddiaların gerçekleştirilmesinin pratik ve programatik biçimlerinin tanımlanması düzeyi o ideolojinin sorunsalıdır. İdeolojinin haklılaştırıcı yapıları yani o ideolojinin iddialarının desteklenmesi ve meşrulaştırılması için öne sürülen kanıt ve argümanlar düzeyi ise ideolojinin tematiğidir. Sorunsal düzeyde kendisini durağanlığa ve geriliğe mahkûm eden Batı/merkezin iddialarının yanlışlanması hedeflenirken tematik düzeyde "milliyetçi düşünce 'Doğu-Batı' ayrımına dayalı aynı özcü kavramlaştırmayı, aşkın konumdaki inceleyen özne tarafından yaratılan aynı tipolojiyi ve dolayısıyla Batı biliminin Aydınlanma-sonrası dönemde kurulan aynı 'nesnelleştirici' bilgi prosedürlerini kabul eder ve benimser. Sonuç olarak, milliyetçi düşüncede içsel bir çelişki vardır, çünkü tam da reddetmeye çalıştığı iktidar yapısına denk düşen temsilî yapının bilgi çerçevesi içinde akıl yürütür" (Chatterjee, 1996: 78). Milliyetçi düşünce Batı/merkezin kendisi hakkındaki olumsuzlayıcı iddialarını reddetse de, kendi söylemi de modernleşme ve ilerleme arzusundan kaynaklandığından sonuçta Batı-merkezci düşüncenin kalıplarına tutsak kalır. Ancak Chatterjee'ye göre milliyetçilik sömürgeci söylemin sıradan bir kopyası değildir ve milliyetçilik, Batı düşüncesinden neler alacağı hususunda seçicidir. Chatterjee'ye göre yerli/milli kültürel özü muhafaza etmekle Batılılaşmak/modernleşmek arasındaki çelişkiyle başetmenin tipik yolu Batı'dan alınabilecek maddi kültür ile saflığını koruması, bozulmaması icap eden manevi kültür arasında yapılan ayrımdır. (Yeğenoğlu, 1993). Aynı çelişkiyle başetmenin bir başka yolu da Batılı kimliği ile kadim bir geçmiş mitosu yaratılarak rabıtalanmaya çalışmaktır. Bu yolun

Avrupa uygarlığının hemen kıyısında yer alan Doğu Avrupa/Balkan milliyetçiliklerinin konumu ile daha uyumlu olduğu söylenebilir. Yunan ve Romen ulusal tarih şemalarının antik geçmişleri öne çıkarmaları, Sırp ya da Leh anlatılarının Batı'yı koruma misyonlarını öne sürmesi hep bunun örneğidir. Doğu ile Batı arasındaki bölünmüşlüğü daha belirgin sayılabilecek Türkiye'de ise her iki yol da gündeme gelebilmiştir.

Ancak bahsettiğimiz bu şemanın avantajları yanında ciddi zaafları da bulunduğunu gözardı etmemek gerekir. Şema, ulusun Batı uygarlığının bir parçası olunduğunu, dolayısıyla boynu bükük gezmeye mahal olmadığını vaaz etse de, aynı zamanda ulusal tarihte büyük bir zamansal boşluk varsayar. İki kutbu (kadim geçmiş ve bugün) esas alan bu şemada bu iki kutup arasında yüzlerce yıllık bir boş alan bulunur ve dolayısıyla ulusun tarihine ilişkin birçok tutarsızlık ve çelişkiyi barındırır. Dahası bu şema, yaşayan geçmişi/geleneği bertaraf ederek ulus-devleti, kendisine tâbi olan topluluğu mobilize edebilmesi için gerekli meşruiyet kanallarından mahrum bırakır. Yaşayan gelenek içerisinde değil, ölü bir gelenek içerisinde tanımlanan iktidar, halka yabancılaşma tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir. Tanıl Bora'nın Türk milli kimliğinin inşa sürecinden bahsederken belirttiği gibi, yakın geçmişin dışlanması ulusal kimlik politikasını sadece strateji bakımından değil, imgesel levazımat bakımından da kıtlığa iter. Asli kaynak olarak müracaat edilen uzak/ölü geçmiş, tarihsel olarak (Türkiye örneğinde coğrafi bakımdan da) fazla uzaktır. Popüler bir romantizme imkân vermeyecek kadar uzak ve yapay (Bora, 1996: 186). Keza yaşayan geçmişi inkâr eden bir tarih de ulusu bütünleştirmekten ziyade onu böler. Oysa ulusal bir tarihin içerisinde tüm ulusun yer bulacağı, farklı milli geçmiş tasarımlarını bütünleştirici bir karakter taşıması zarurîdir. Bu nedenlerle bir müddet sonra yakın geçmişin de ulusal tarih anlatısına katılması gündeme gelir ve ulusun tarih içerisindeki sürekliliğine dayanan bir hikâye oluşturulma yoluna gidilir. Bu hikâyede ölü/uzak geçmiş de yerinden edilmez, uzak ve yakın iki geçmiş birbirine entegre edilir.[3]

I.

Görkemli bir tarih yaratma çabası bütün milliyetçiliklerin ortak özelliğidir; çünkü bir geçmişi olmak, bir geleceğe sahip olma hakkını da doğrular. Ulusal kimliğin inşa sürecinde entelektüel seçkinlerin yeni millete şanlı bir geçmiş ve geleneğin saygınlığını yüklemesi ve milli bir mitos olarak bu geleneği "ulusal"

3 Bu aşamanın da da Chatterjee'nin kavramsallaştırmasındaki varış evresine denk düştüğü söylenebilir. "Varış evresi milliyetçi düşüncenin tam biçimine ulaştığı evredir. Şimdi o artık bir düzen söylemi, iktidarın rasyonel örgütlenmesinin söylemidir. İşte burada, söylem, oluşum tarihinin her yön ve düzeyinde yalnızca tek bir tutarlı, belirsizlikten uzak ses içinde gerçekleştirilmekle kalmaz, tüm önceki çelişkilerin, farklılıkların ve sapmaların üstünü örterek onların hepsini tek bir bütünleşmiş söylem içinde toplamayı başarır" (Chatterjee, 1996: 100).

toplulukla ilişkilendirmesi gerekir. "Yunanlılar bu konuda diğer etnik gruplardan -örneğin Ermenilerden- çok daha kolay bir görevle karşı karşıyaydılar çünkü Avrupalılar'ın kendilerinin sahip çıkabileceği bütün tarihlerden daha şanlı bir tarihe sahip olmakla övünebiliyorlardı" (Jusdanis, 1998: 53). Batı dışı modernleşme çabalarının ilk örneklerinden olan Yunan modernleşme projesinin en çarpıcı başarılarından biri, hiç kuşkusuz, Yunanistan'ın hikâyesinin Batı'nın ana anlatısı içine sokulmasıdır. Oysa Yunanlıların aksine, Osmanlı yönetimi altındaki diğer topluluklar kendi milliyetçi tahayyüllerini Avrupa kimliğinin özüyle irtibatlandırmayı başaramamışlardır.

Yunan tarihyazımı, Batı düşüncesinin Rönesans'tan itibaren antik Yunan'ı kendi seküler ve kültürel atası (kökü) olarak görmesi olgusuna uygun olarak,[4] modern Yunanistan ile antik Yunanistan arasında mevcut coğrafi/mekânsal devamlılıktan başka, tarihî devamlılığın oluşturulmasında kilit rol oynamıştır. Böylelikle hem ülke içinde oluşturulması ve yaygınlaştırılması öngörülen milli bilincin ve kimliğin kendine güvenli bir biçimde oluşması sağlanmaya çalışılmış, hem de yükselen Avrupa medeniyetinin oluşumunda hak iddia edilerek ulusun meşruiyeti sağlamlaştırılmıştır. Dolayısıyla modernleşme sürecinde, bu sürecin beraberinde getirdiği yeni değerler, ilkeler ve ilişkiler, Yunan kökenli oldukları (ya da öyle varsayıldıkları) ve dolayısıyla Yunanlılar bunlarda hak sahibi sayılabilecekleri için Batılılaşma ile uluslaşma arasındaki paradoksun üstesinden gelinmeye çalışılmıştır. Buna göre, Batılılaşma çabaları; kaybedilen, daha doğrusu zamanında ödünç verilen ve Batı uygarlığını kuran vasıfların geri alınmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Batılılaşma, kültürel bir kopuş değil, ulusal kültürel özün yeniden elde edilmesidir.

Türkiye örneğinde de, yüz yıllık bir arayla da olsa, benzer bir süreçle karşılaştığımız söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Yunanlılar nasıl Batı'nın imgeleminde ayrıcalıklı bir konum işgal ediyorsa, Osmanlı'nın şahsında Türklerin de, Batı'nın imgeleminde tersine bir ayrıcalıklı konum edinmiş olduklarından bahsedilebilir. Yunanlılar Avrupa uygarlığının şanlı ataları olarak algılanırken, Türkler Avrupa uygarlığını tehdit eden baş düşman ve Batı'nın "ötekisi" olarak tahayyül edilmiştir (Holbrook, 1998: 5). Bu bakımdan, Orta Asya geçmişine yapılan vurgu, hem yeni inşa edilmekte olan Türk ulusuna seküler bir şanlı

4 Martin Bernal'e göre 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın tarihsel olarak ayrıcalıklı bir konumda bulunduğu anlayışının yükselmesi ve ilerleme ile özdeşleştirilmesi, yine 19. yüzyıl boyunca gelişen ırkçı anlayış; o zamana kadar geçerli olan Antik Yunan uygarlığını Mısır ve Sami kültürüyle etkileşim içinde olan ve kendisinden daha eski olan bu kültürlerden yaptığı alımlamaların bu uygarlığın gelişiminde kilit önemde olduğunu kabul eden "Eskiçağ Modeli"nin geçersizleştirilmesi ihtiyacını doğurmuştu. Çünkü artık, Batı uygarlığının çocukluk evresi olarak algılanan antik Yunan'ın oluşumunda ırksal olarak aşağı sayılan Mısır ve Sami kültürlerinin kolonizasyonunun etkisi kabul edilemezdi. Dolayısıyla 18. yüzyılın sonlarından itibaren bu modelin yerini Bernal'in "Ari Modeli" olarak adlandırdığı antik Yunan'ın oluşumunda Mısır ve Sami kültürlerinin payını reddeden ve bu uygarlığı öz olarak kuzeyden gelen istilacıların bölgedeki kültürle kaynaşarak oluşturduğu Avrupalı ve Ari sayan anlayış geliştirilmiştir (Bernal, 1998).

geçmiş yaratmak, hem de tam da ötekisi olarak dışlanılan Batı uygarlığı üzerinde hak iddia edilmesini sağlıyordu. 1930'lu yıllarda ortaya atılan Türk Tarih Tezi ile modern Türkiye'yle köprü kurabilecek seküler bir altın çağ (Orta Asya) tahayyül edilmiş, hem de bu medeniyetin dünya tarihinin gelişiminde kilit rolü bulunduğu öne sürülerek Batı'nın ana anlatısına daha sancısız dahil olabilme denenmiştir. Medeniyetin Orta Asya'da Türk kökenli topluluklarca meydana getirildiği ve dünyaya yayıldığı; bu nedenle kadim Mezopotamya, Anadolu ve Ege kültürlerini yaratanların Türkler olduğu tezi öne sürülerek üç hedef gözetilmiş oluyordu: "1) Türkiye Cumhuriyeti'nin Anadolu üzerindeki varlığını meşrulaştırmak; 2) laisizmin vurgulanması ve yeni ulusal kimliği İslâmın dışına taşımak bakımından İslâm-öncesi Türk tarihine (Orta Asya'ya) uzanmak ve 3) dünyadaki diğer çağdaş ve egemen uluslarla eşitler ilişkisi içine girebilmek için bugünkü dünya uygarlığının yaratıcıları arasına Türkleri de koyacak olan Orta Asya merkezli bir kültürel yayılım (difüzyon) tezini savunmak" (Aydın, 1993: 227-8). Türklerin dünya (daha doğrusu Batı'nın) tarihinde yapıcı bir rol işgal etmedikleri düşüncesine karşı Türk Tarih Tezi (ve daha sonraki Türk-İslâm Sentezi); Türklerin medeniyetlerinin eskiliğine, yüksek kültür düzeyine, devlet örgütlenmesinin erken gelişimine, asker-millet olmaya, örgütsel yaratıcılığa, geniş uzamları yönetme yeteneğine (cihan hâkimiyeti mefkûresi) vurgu yapmıştır.[5] 1930 tarihli *Türk Tarihinin Anahatları*'nda kitabın yazılmasında gözetilen amaçlar şöyle belirtilir: "Şimdiye kadar ülkemizde yayımlanan tarih kitaplarının çoğunda ve onlara kaynak olan Fransızca tarih kitaplarında Türklerin dünya tarihindeki rolleri bilinçli ya da bilinçsiz olarak küçültülmüştür. Türklerin, ataları hakkında böyle yanlış bilgi edinmesi, Türklüğün kendini tanımasında, benliğini geliştirmesinde zararlı olmuştur (...) asıl maksadımızı oluşturan, Türklerin insan tarihindeki, özellikle bu tarihin en eski devirlerindeki rolleri"ni ele almaktır (1996: 25-6). Tanıl Bora'ya göre, "evrensel uygarlığı can-ı gönülden benimseyen, fakat onu tez elden Türklüğe özgüleyen bir acaip evrensel uygarlıkçılık oyunu, veya etnosantrik medeniyetçilik, Türk milli kimliğinin kuruluş dönemindeki karakteristiklerindendir" (Bora, 1998: 38). Yukarda da ifade ettiğimiz gibi, antikite ile devamlılık varsayımı, Yunanistan için

5 *Türk Tarihinin Ana Hatları* kitabının yazarlarından Hasan Cemil (Çambel) 1931'de şöyle yazmaktadır: "Onun (Gazi'nin) davası şudur: Türk milleti ilk aslî baba millettir ve bütün beşerî kültürün ilk ceddi ve naşiridir...Türk milleti bu hakikati bilmeli ve bu, kendisinde milli şuur olmalıdır. Bu O'nun idealidir... Türk milleti cihan tarihinin en mühim âmillerinden biri olmuştur, ve bütün beşeriyet tarihi, ilk başlangıcından beri, onun ruhunun silinmez ebedî izlerini taşır. Böyle olduğu halde, milli bir tarihimiz olmadığı için, şimdiye kadar, tarihsiz bir millet gibi yaşadık ve hakikî tarihimizden tegafül ettik..." (akt. Aydın, 1993: 238). Türk ulusunun dünya tarihindeki yerine ilişkin bu iddialar, medeniyet ve beşeriyetin Türklük ile özdeşleştirilmesine kadar gider. Şükrü Kaya 1937'de meclis kürsüsünden şöyle seslenir: "... insanlık tarihi Türklerle başlamıştır. Türk olmasaydı belki tarih olmazdı ve muhakkak ki medeniyet de başlamazdı... Türksüz bir tarih ne kadar muzlim olurdu. Hele Türksüz kalacak beşeriyet ne kadar sefil ve süfli bir manzara irae eder, hepiniz tahmin ve tahayyül edebilirsiniz. Türk'ün olmadığı bir tarih karanlık ve kaotik olur" (akt. Yıldız, 2001: 144).

de böyle bir etnosantrik medeniyetçilik oyununa zemin oluşturuyordu; Herzfeld'e göre Batı uygarlığını yaratan ve zirvesine ulaştıran Yunanistan fikri, "ekümenik bir etnosantrizme" yol açıyordu (Herzfeld, 1986: 49-51). Yani her iki örnekte de ulusun başrolünde olduğu tarih anlatısı geçmişi özgülleştirip ulusallaştırırken aynı zamanda da evrenselleştirmekte, Batılılaştırmaktadır.[6] Burada üzerinde esas durulması gereken, her iki modelde de ulaşılmaya çalışılan Batı medeniyetinin nasıl millileştirilerek içselleştirilmeye çalışıldığıdır.

Kadim bir geçmişi temel alan her iki tarihî şemada "Ortaçağ" söz konusu şemanın dışında bırakılarak talîleştirilir. Türk Tarih Tezi'nde Osmanlı-İslâm geçmişi tıpkı Yunan örneğindeki Bizans gibi tarihî kök olarak reddedilmiş, ulusal bilincin gerilediği ve yabancı etkisinin ağır bastığı bir dönem olarak tanımlanmıştır. Söz konusu olan, iki kutuplu ve ulusal dirilişi merkez alan bir tarih anlatısıdır. Buna göre ulus, uzak geçmişte ulusal benliğini özgürce ifade etmiş ve dünya tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Daha sonra ulus, yabancı tesirlerin etkisinde kalarak kendi ayırdedici vasıflarını yitirmiş ve tabir caizse uykuya dalmıştır. Son olarak ulus, kendi özüne dönerek dirilmiştir. "Diriliş" mecazı, bu iki kutuplu tarih kurgusunda merkezî bir öneme sahiptir ve neredeyse tüm Balkan ulusal tarih anlatılarında ortaktır. Burada ulusun dirilerek özüne dönmesi derken kastedilen aslında büyük ölçüde sekülerleşme/Batılılaşmadır. Ancak bu Batılılaşma, yabancı bir değerler sisteminin benimsenmesi olarak değil, ulusal özün yeniden keşfi olarak tahayyül edilir.[7]

Yunanca konuşan topluluklar arasında, Osmanlı fethinden sonra görkemli bir geçmiş imgesi bir biçimde kolektif hafızada yer alıyordu; ancak geçmişe ilişkin kavrayış, antik pagan dünyasından çok Bizans ile ilgiliydi ve bilhassa kırsal nüfusun zaman kavramsallaştırması, asıl olarak yıllık ekin ve hasat döngüsüne veya yaşam çevrimine dayanmakta idi. Bu anlayış, Bizans imparatorluk geçmişini kendi kurumsal meşruiyetine eklemlemiş olan ve kültürel olarak bu geleneği sürdüren kilise tarafından da aşılanmaktaydı (Politis, 1998: 2-4). Özellikle, Rumların ilahî müdahale aracılığıyla Osmanlı yönetiminden kurtulacağına ve Konstantinopolis'te yeniden bir Ortodoks imparatorun hüküm süreceğine ilişkin kehanetler oldukça popülerdi. Bu tip efsaneler sadece kırsal topluluklar arasında değil, seçkinler arasında da yaygındı. Konstantinos ya da Ioannis adında bir imparator bir gün zuhur edecek ve Türkleri Asya'nın derinliklerine sürecekti. Böylece Yaradılış'tan 7000 yıl sonra, yani 1492'de dünyanın sona ereceğine ilişkin kehanet, yerini Fatih'le aynı adı taşıyan bir sultan zama-

6 "Nitekim, Türk tarihini alabildiğine yücelten ve ona İslâmiyet'in tarihinde kendisine ayrılan yerden çok daha geniş bir özerklik kazandıran milliyetçilik akımı ilginç bir paradoksla, sonuçta onu dünya tarihine çok daha fazla yaklaştırdı. Kemalist dönemdeki milli tarih tezleri de aynı ikili yönelimi öngörecekti" (Georgeon, 1996: 76).

7 "Türk milliyetçiliğinin kendini 'has Batılı' olarak anlamlandırması nedeniyledir ki, taklitçi mâhiyeti en bariz Batılılaşma uygulamaları bile pekâlâ 'özcü', öze-dönüşçü hamleler olarak yorumlanabilmiştir" (Bora, 1996: 175).

nında (III. Mehmed) Osmanlı hâkimiyetinin son bulacağı beklentisine bıraktı. 17. yüzyılda fethin 200. yılında (1653) Konstantinopolis'in yeniden bir Hıristiyan hükümdara kavuşacağına, 18. yüzyıldaysa Osmanlı hükümranlığının 1776'da son bulacağına dair rivayetler yaygındı (Mango, 1984: 36). Yine Konstantinopolis ya da Ayasofya ile ilgili efsaneler de (en tanınmışlarından biri de "mermer kral" idi) oldukça popülerdi. Bu efsane ve kehanetler arasında kuşkusuz en meşhuru da, "sarışın ırk" (*xanthon genos*) hakkında olanıydı. Buna göre, kuzeyden gelen sarışın bir ırk, Osmanlı hâkimiyetine son verecekti. Efsanedeki bu sarışın ırk, 17 ve 18. yüzyıllar müddetince Ruslarla özdeşleştirilmişti (Clogg, 1996b). Cyrill Mango, Bizans'ın dirilişine ilişkin bu tip efsaneleri, Bizans düşünce geleneğinin bir devamı olarak değerlendirir. Burada sözkonusu olan, *Imperium*'suz bir Bizansçılık, mesihçi Bizansçılıktır (*messianic Byzantinism*) (Mango, 1984: 34).

Geçmiş ve gelenek pagan antikitede değil, Hıristiyan Bizans'ta tanımlansa da Yunan ulusal hareketinin diğer Balkan halklarına göre erken gelişiminin önemli bir nedeni, antik Yunan geleneğinin 'uygar dünya' tarafından gördüğü saygı idi. Diğer Balkan halklarının yaşayışları, tarihleri hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmezken antik Yunan dili ve uygarlığı Batı'da yüzyıllar boyu yoğun bir inceleme alanı oluşturmuştu. Doğal olarak, antik Yunanlılar hakkında Yunan toprakları dışında daha çok şey biliniyordu ve dolayısıyla Hellenlerin antik geçmişlerini, "köklerini" yeniden keşfetmeleri büyük oranda Batı ilgisi ve bilgisi aracılığıyla gerçekleşmişti. (Clogg, 1996a). Yani antikiteyi temel alan geçmiş algısı imal edilmemiş, tabir caizse iktibas edilmişti. Batı'da antik dünyaya yönelik ilginin kökenleri Rönesans'a ve hümanizme kadar götürülebilirse de Yunan milliyetçiliğinin gelişiminde belirleyici olan ana akım filhelenizmdi. Filhelenizm, Yunanistan'a Avrupa'ya ulaşma konusunda başka ülkelerin sahip olamadığı bir avantaj sağlamıştır. Antik dünyanın uygar dünyanın eğitimli insanlarının hayal gücünde tuttuğu yer göz önünde tutulursa Yunanlıların 18. yüzyılda geçmişlerine yönelik neredeyse "obsesif" bir tutum almaları yadırganmamalıdır. 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın ilk on yılları, Yunan kültürel ve politik yaşamını önemli ölçüde etkilemiş *progonoplexia* yani ata saplantısı ve *arkhaiolatria* yani antikite tapınısının doğuşuna tanıklık etti (Clogg: 1996a, 16).

Bernal'e göre filhelenizm romantik hareketin radikal kanadı olarak tanımlanabilir. Bu hareket, romantizmin kentleşme ve sanayiye yönelik kuşkuculuğunu paylaşmakla birlikte, Aydınlanma'nın evrenselciliğini ve rasyonalizmini de benimsiyordu. Keza filhelenizm, dinî kuşkuculuk ve siyasi radikalizm yönelimliydi. Filhelenler çağdaş Yunanlılardan çok, "Hellas"ın Şark yolculuğu tarafından lekelenmezden önceki saf özünü arıyorlardı. Dolayısıyla da, neredeyse tanrılaştırdıkları antik Yunanlılarla aralarında aşılamaz bir mesafe bulunan torunlarının Şarklı özellikleri, çoğu zaman onları hayal kırıklığına uğratıyordu. Filhelenizm, Yunan ayaklanmasının patlak vermesiyle doruk noktasına ulaşır.

Ayaklanma başlangıçta Avrupa diplomasi çevrelerinde olumlu karşılanmaz. Napolyon savaşları sonrasında oluşan muhafazakâr iklimde statükoyu bozabilecek her gelişmeye kuşku ile yaklaşılıyordu. Metternich için ayaklanma yasallık dışıydı ve Rusya'nın sıcak denizlere inme çabasının bir ürünüydü; dolayısıyla da desteklenmemeliydi. İngiltere ve Fransa da aynı görüşleri paylaşmaktaydılar. Avrupa kamuoyunda ise başlangıcından itibaren Yunan davasına ilişkin büyük bir sempati dalgası doğar. Kamuoyu, ayaklanmanın geciktiğini bile düşünüyordu; bu kadar görkemli geçmişe sahip bir halkın imansız bir barbarlar topluluğuna nasıl bu kadar zaman esir kaldığını anlamak mümkün değildi. Gazete ve dergiler ayaklanmaya ilişkin günü gününe haberler aktarırlar, farklı eğilimlerden entelektüeller, Yunanlıların desteklenmesi için çağrılarda bulunurlar. Avrupa'nın hemen bütün merkezlerinde ve Amerika'da ayaklanmaya aynî ve nakdî destek temin etme maksatlı cemiyetler teşkil edilir. Çok sayıda kişi Doğu ile Batı arasındaki bu özgürlük mücadelesine katılmak için Yunan topraklarına gider. Avusturya polisinin "*helenomania*" diye tanımladığı bu durum karşısında hükümetler tavırlarını gözden geçirmeye başlarlar. Bunda, Rusya'nın meydana gelen boşluktan faydalanarak gelişmelere tamamen hâkim olması korkusu da etkili olur (Vakalopoulos, 1988: 167-80). Böylece Yunan bağımsızlık mücadelesi, pek kısa sürede Avrupa kamuoyunun ilgi ve sempatisini kazanması ve Avrupa'dan pek çok gönüllünün katılımıyla uluslararası bir mahiyete büründü. Fransız Devrimi'nin yenilgiye uğradığı, 1815 restorasyonunun hüküm sürdüğü bir dönemde bu savaş, Avrupalıların özgürlükçü umutlarının canlanmasını temsil ediyordu. Bunda bir neden de, antik Yunan medeniyetinin siyaseten Mısır, Çin ya da Roma medeniyetlerine kıyasla çok daha özgürlükçü olarak kabul edilmesiydi. "Avrupa'nın dört bir köşesinde Yunan Bağımsızlık Savaşı, gençlik gücünü temsil eden Avrupa ile çöküşü, yozluğu ve vahşeti temsil eden Asya ve Afrika arasındaki mücadele olarak görünüyordu" (Bernal, 1998: 405).[8]

Türkiye'ye dönersek, tıpkı Yunan milliyetçiliğinin benimsediği antikiteye dair görkemli imge gibi, Orta Asya'ya yönelik ilgi de Osmanlı İmparatorluğu'na Batı'dan ithal olunmuştu. Yüzyılın ortalarından itibaren gelişen Türkoloji çalışmaları Türklerin kökenlerinin Orta Asya'da olduğu ve burada önemli bir medeni-

8 Yunan-Osmanlı mücadelesi, bu dönemde sıkça Yunan siteleri ile Persler arasında M.Ö. V. yüzyılda gerçekleşen savaşlar ile kıyaslanır. 18. yüzyıldan itibaren sözkonusu savaşlar, Batı ile Doğu, ya da Avrupa ile Asya arasındaki ilk kapışma olarak değerlendirilmiş ve Avrupa'nın kuruluş efsanesinde mümtaz bir yer edinmişlerdir. Örneğin John Stuart Mill'e göre "Marathon savaşı, İngiliz tarihine ait bir olay bile olsa, Hastings savaşından daha önemlidir. O gün savaş sonucu farklı olmuş olsaydı belki Brötonlarla Saksonlar hâlâ başıboş dolaşıyor olurlardı." Hatta Batı ile Doğu arasındaki ihtilafın başlangıcı Truva Savaşı'na kadar götürülür. Mesela Hegel için "Ilyada bize iki uygarlık arasındaki o muazzam zıtlık yüzünden alevlenen ilk efsanevi savaşları yapmak üzere Asyalılara karşı sefere çıkan Yunanlıları gösterir." Bu açıdan bakıldığında, iki "medeniyet" arasındaki çekişmenin kökleri bir "kız meselesi"nde bile aranabilir: Her şey Argoslu Io'nun Fenikelilerce kaçırılması ile başlar. Yunanlılar karşılık olarak Tur kralının kızı Europe'yi kaçırırlar ve sonra da Kolkhis kralının kızı Medea'yı kaçırarak öne geçerler. Paris de buna Güzel Helen'i kaçırarak yanıt verir ve böylece Truva Savaşı patlak verir (Hartog, 2000: 39-43).

yetin yaratılmış olduğuna ilişkin bulgular ortaya atmış, bu fikirler yavaş da olsa popülerlik kazanmaya başlamıştı. Daha önce ise, tıpkı Yunanca konuşan toplulukların antikite ile aralarında dolaysız bir bağ görmemesi gibi, Türkler için de İslâmiyet öncesi geçmiş, kolektif hafızada pek yer tutmuyordu. Macar şarkiyatçı Arminius Vambéry 19. yüzyılın sonlarında bu durumu şöyle özetliyordu:

> Bir gün, iyi eğitim görmüş bazı kişilerle sohbet ederken, Türk ulusunun etnografik öneminden, bu ulusun kollarının Lena kıyılarından Asya'ya, öte taraftan da Adriyatik kıyılarına kadar uzandığından, yeryüzünde yaşayan halklar arasında en geniş yayılma olanaklarına sahip olmuş bir ulus olduğundan söz ettim. Bunun üzerine bana 'siz bizi Kırgızlarla ya da şu kaba saba göçebe Tatarlarla karıştırmış olmayasanız?' yanıtını verdiler. Ben daha o günlerde kendimi Doğu Türkiye'deki lehçelerin incelenmesine kaptırmıştım. Ama, bu yolda harcadığım bütün çabalar, bizim kültürümüzden haberdar olan birkaç efendinin dışında gülünç bulunuyordu. İstanbul'daki Türkler arasında Türk milliyetçiliği sorunuyla ya da Türk dilleriyle ciddi bir biçimde ilgilenen bir tek kişiye rastlamadım (akt. Georgeon, 1996: 10).

Türkoloji, oryantalizmin dallarından biri olan sinoloji incemelerinden doğdu ve yüzyılın sonlarına doğru, bu doğrultuda yapılan incelemelerin sonuçları yavaş da olsa Osmanlı İmparatorluğu'na sızmaya başladı. Örneğin Leon Cahun'un 1889'da yayımlanan *Introduction a l'histoire de l'Asie* adlı yapıtı 1899'da Türkçe'ye çevrildi. Vambery'nin *Sketches of Central Asia, the Ethnology* (1865) isimli çalışması 1878'de; Schyler'in iki ciltlik *Turkistan*'ı kısaltılarak 1877'de çevrildi. Bu dönemde Türkoloji çalışmalarının etkisini muazzam ölçüde artıran olay ise Danimarkalı Vilhelm Thomsen'in Orhon yazıtlarını 1893'te çözüp, 1895'te yayımlamasıydı. Batı ile ilişkilerin arttığı 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı aydın ve bürokratları Türkoloji çalışmalarından giderek daha fazla haberdar olmaya ve bu konuyla ilgilenmeye başladılar. Ahmet Vefik Paşa ve Ali Suavi, Türklerin Orta Asya'daki kökenleri hakkında yazılar yayımladılar. 1848 Devrimleri'nin ardından Osmanlı topraklarına iltica eden ve Mustafa Celaleddin Paşa adını alan Konstantin Polkozic-Borzecki *Les Turcs, anciens et modernes* (1869) adlı çalışmasında Türklerin beyaz ırka mensup olduğunu kanıtlamaya çalıştı.[9] Süleyman Hüsnü Paşa da askerî ortaokullar için, önemli bir kısmı İslâmiyet öncesinde Türklerin tarihine ayrılan *Tarih-i Âlem*'i yayımladı. Necip Asım (Yazıksız) ise Radloff ile Thomsen'in çalışmalarından faydalanarak eski Türk dili ile ilgili eserler kaleme aldı (Aydın, 1993: 87-92). Yusuf Akçura ise bu dönemde, temel eşiği İslâmiyetin kabulü değil, Cengiz Han'ın ortaya çı-

9 19. yüzyılda Batı'da "ırksal hiyerarşi"nin tarihi ve siyasal yapıları açıklayıcı bir kategori olarak kullanımı yaygınlaştıkça Osmanlıların (Türkler'in) Balkanlar'daki egemenlikleri, aşağı bir ırkın üstün bir ırkı yönetmesi olarak, yani doğadışı bir anomali olarak görülmeye başlandı. Böylesi yaklaşımlar hem Osmanlı'nın son dönemlerinde hem de özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında Türkler'in yönetme ve gelişme kabiliyetine sahip, beyaz ırka mensup brakisefal bir ırk olduğunu ispatlama çabalarına yol açtı.

kışı olan Türk tarihi anlayışını ortaya atıyordu. Bu modelde, Osmanlı emperyal geleneğinin yerini Türk-Moğol imparatorluğu perspektifi alıyordu (Georgeon, 1996: 81-4). Ulusal tarihyazımının oluşmasında Batılı Türkoloji çalışmalarının öneminin bir ifadesi de, özellikle Türk tarih ders kitaplarında ulusal kimliğin yüceltilmesi amacıyla kullanılan nitelemelerin (adalet duygusu, kadın-erkek eşitliği, örgütlenme, hiyerarşi ve disiplin ruhu) neredeyse tamamının, Cahun'un Osmanlı aydınları üzerinde çok etkili olan *Introduction à l'histoire de l'Asie*'sinde, ilk defa karşımıza çıkmasıdır (Copeaux, 1998: 21). Bu etkiler neticesinde İslâmiyet öncesine kadar uzanan bir Türklük fikri Osmanlı düşünce hayatında yer etmeye başlamıştır. Daha sonra kadim geçmişe dayanan otantik bir kültürel mitos oluşturulduğunda, bu Türkoloji çalışmaları temel teşkil edecekti.[10]

II.

Osmanlı Rumları arasında, 17. ve 18. yüzyıllarda hem Osmanlı idarî hiyerarşisindeki konumunu güçlendiren Fener aristokrasisi hem de gelişen ticarî burjuvazi kendi bünyesinde kiliseden bağımsız bir entelektüel zümrenin oluşmasına zemin hazırlar. Böylece kültür, kilisenin yegâne belirleyici olduğu bir alan olmaktan çıkar. Artık okumuşlar için tek kariyer olanağı kiliseden geçmemektedir. Böylece zamanla, Osmanlı Rum cemaati içerisinde kendi etnik cemaatlerine alternatif bir tarihsel geçmiş sunan ve geleceği Aydınlanma'nın ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde kavrayan yeni bir entelektüeller sınıfı meydana çıkmıştı (Petmezas, 1999). Bu entelektüel zümrenin damgasını vurduğu ve Yunan tarihyazımında Yunan Aydınlanması olarak adlandırılan dönem, 18. yüzyılın son otuz yılı ile 1820'lerdeki Yunan Bağımsızlık Savaşı'na kadar geçen elli yıllık süreci kapsamaktadır. Bu dönemde gittikçe daha hızlı bir şekilde, Batı'nın felsefî ve bilimsel düşüncesi Yunanca konuşulan topluluklara nüfuz etti. Balkanlar'ın entelektüel hayatının hızla yeniden biçimlendiği bu dönemde, Batı düşüncesi ile etkileşimin yoğunlaştığı yerler Rum tüccar ve entelektüellerinin Viyana, Budapeşte, Venedik ve Paris gibi Orta ve Batı Avrupa şehirlerinde oluşturdukları *diaspora* cemaatleriydi. Yunan Aydınlanması olarak adlandırılan bu süreç "Yunanlıların kendilerini derece derece modern bir ulus olarak tanımladıkları bağlamı biçimlendir"di (Kitromilides, 1998: 31).

Bağımsızlık öncesi yıllarda geçmişe ve antik dünyaya ilişkin yeni bir bilincin gelişimi kendini birçok alanda gösterir: antik Yunan'ın yazılı metinlerine yönelik ilgide muazzam artış, Yunanca konuşulan dünyada sayıları gittikçe

10 "Ziya Gökalp'e göre, Türk milliyetçiliğinin kaynağı 18. yüzyıl Avrupasındaki Türk sanatı (Turqueries) modasında, daha sonra da 19. yüzyılda Avrupa'da Türkoloji çalışmalarının gelişmesinde aranmalıydı. (...) Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğini esas olarak Avrupa'da gelişen, daha sonra da Osmanlı Devleti'ne ulaşan bir fikir hareketi olarak görüyordu" (Georgeon, 1996: 77-8).

çoğalan eğitim kurumlarında klasiklerin öğretilmesine verilen önem, antik Yunan geçmişin görkemini hatırlatan isimlerin kullanımı, antikitenin fiziksel kalıntılarına olan ilginin artışı, bu kalıntıların yabancıların eline geçmesinden kaygı duyulmaya başlanması ve son olarak Yunan kültürel ve toplumsal hayatını gelecek iki yüzyılda da meşgul edecek Yunan dilinin antik dille olan ilişkisi sorunu (Clogg, 1996a: 10). Bu gelişmeye paralel olarak antik dünyanın tarihi, dili ve kültürü ile ilgili Yunanlı okur kitlesine yönelik basılan kitap sayısında 18. yüzyılın son on yıllarından itibaren önemli bir artış gerçekleşir. Klasiklere olan ilginin artması ve bu metinlerin yaygınlığının çoğalmasında en önemli rolü kuşkusuz Adamantios Korais[11] üstlendi. Toplumunun eğitsel düzeyini yükseltmek ve onlara Hellen bilinci aşılamak için çalışan Korais'in en iddialı projesi *Elliniki Vivliothiki* (Yunan Kitaplığı) idi. Bu, özellikle Yunanlı okuyucu için hazırlanmış klasiklerin edisyonları idi ve ağırlıklı olarak politik, tarihsel veya etik içeriğe sahip metinlerden oluşmaktaydı. Korais'e göre antik erdemlerinin yeniden keşfi ve eğitimin yaygınlaşması aracılığıyla Yunanlılar bir biçimde yeniden bağımsızlık ve özgürlüklerine elbette kavuşacaklardı (Clogg, 1988: 19).

Geçmişe yönelik bu ilginin, Korais örneğinde olduğu gibi, politik imaları da yok değildi: eğer modern Yunanlılar uygar dünya tarafından takdir edilen antik uygarlığın mirasçıları iseler yabancı boyunduruğu altında bulunmaları bir tezat değil miydi? Avrupa'nın uygar uluslarının köleleştirilmiş Yunanlılara büyük bir borçları yok muydu? Bu borç Yunanlıları tiranın boyunduruğundan kurtulmasına yardım ederek ödenemez miydi? (Clogg, 1996a: 11).[12] Aydınlanma kökenli fikirlerin benimsenmesi Yunan entelektüellerinin kendi topluluklarını kültürel bir eleştiriye tâbi tutmalarına olanak sağlıyordu. Modern Yunanlılar insanlığın zirvesini oluşturan antik uygarlığın mirasçısı olmalarına rağmen, geçmişteki görkemle bugün arasında muazzam bir uçurum vardı. Keza Rönesans ve Aydınlanma vasıtasıyla antik uygarlığa sahip çıkmış Batı ile de aralarında büyük mesafe vardı. İşte bu, hem atalarla olan diyakronik hem de Batı ile olan senkronik gerilik/azgelişmişlik bilinci, Yunanlı aydınları politik eleştiriye yöneltir. Varislerin atalardan neden bu kadar farklı konumda oldukları sorusuna temel yanıt, özgürlük-kölelik ikiliğinde aranır. Özgürlük insandaki olumlu vasıfları beslerken, kölelik kötülüğü artırıyordu. Dolayısıyla modern Hellenlerin atalarının

11 "Yunan Aydınlanması" olarak adlandırılan bağımsızlık öncesi kültürel canlanmanın en önemli siması Adamantios Korais, 1748 yılında İzmir'de doğdu. Amsterdam'da kısa süren başarısız ticaret hayatı sonrasında Montpellier'de tıp eğitimi gördü. Fakat asıl ilgisi klasik filoloji alanında idi. 1788'den öldüğü yıl olan 1833'e kadar ikamet ettiği Paris'te Yunanlıların kültürel ve eğitsel düzeyini yükseltmeye çalıştı. Korais kendi toplumuna Yunanlılık bilinci aşılamak için bitip tükenmez bir çaba gösterdi, bunun yanında da çağının en önemli hellenisti olarak bütün Avrupa'da ün kazandı.

12 Adamantios Korais'in ifadesiyle: "Kökenleriyle gurur duyan Yunanlılar, Avrupa'nın ışıklarına gözlerini kapamak bir yana, Avrupalıları atalarından aldıkları büyük miktardaki sermayeyi yüklü faizle kendilerine geri ödeyecek borçlular olarak gördüler" (Herzfeld: 16).

ahlaki erdem ve kültürel yaratıcılığına ulaşmaları ancak özgürlüklerine yeniden kavuşmaları ile mümkün olabilecekti (Petropoulos, 1978: 164).[13]

Yukarda da ifade ettiğimiz gibi, 18. yüzyılın ikinci yarısında tarihe yönelik genel bir ilgi ve dolayısıyla tarihî içerikli bir yayın furyası başgösterir. Bunların hemen hepsi ya doğrudan çeviriler ya da Fransız, Alman ve İtalyan tarih kitaplarının değiştirilmiş çevirileriydi. Bunlardan en önemlisi 1750'de Venedik'te Charles Rollin'in onaltı ciltlik *Histoire ancienne* adlı oldukça popüler eserinin çevirisiydi. Ayrıca antikitenin mühim simalarının biyografileri de yayımlanmaktaydı. Yunanistan'da 18. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar Yunanca konuşulan dünyada yazılan veya çevrilen tarihle ilgili kitaplarda konu olarak Hıristiyan geçmiş işlenir ve antik Hellenizm dışarıda bırakılırdı. Bunlar Yaradılış'la başlayan ve dünya tarihini konu edinen tarih kitapları geleneğinin takipçileri idiler ve ahlaki, didaktik ve dinî bir yönelime sahiptiler. Tarihe ilişkin yaygın Hıristiyan perspektifinde dünya, Tanrı'nın yaratısıdır ve dünyanın tarihi, inanç ile inançsızlık arasındaki mücadele ve insanlığın temel meselesi olan ilâhi kurtuluş ile ilgilidir. Her şeye tanrısal iradenin hâkim olduğu bu tabloda insan edilgen bir varlık olarak tanımlanır. Aydınlanma düşüncesinde ise geçmiş başka bir anlama sahipti: insanlığın talihi ile ilgiliydi ve gelecek, bu dünyadaki yaşamın geliştirilmesi ve iyileştirilmesi içindi. İnsanlık tarihinin, ilerleme temelli bir erekselliği vardı.

Tarih hakkında Aydınlanma'ya dayanan fikirlerin yaygınlaşmasının getirdiği anlayış değişikliğinin bir örneği de Bizans'ın çöküşünün değerlendirilmesiyle ilgilidir. Kilisenin geleneksel anlatısına göre Bizans İmparatorluğu, günahları yüzünden Tanrı tarafından terkedilmesi sonucu yıkılmış ve Türkler, Tanrı tarafından gerçek inancı korumak için bu imparatorluğun yerine neredeyse yoktan var edilerek getirilmişlerdi. Kilisenin bu anlayışının en berrak ifadesi, 18. yüzyılın sonunda, özellikle entelektüeller arasında hızla yaygınlaşan Aydınlanma fikirlerine ve Fransız Devrimi'nin yıkıcı etkilerine karşı propaganda amacıyla 1798'de kaleme alınmış *Patriki Didaskalia* (*Pederler Öğretisi*) adlı risale idi. Dönemin patriği V. Gregorios tarafından yazılmış olması muhtemel olan bu risalede Osmanlı idaresinin, Bizanslıları günahları yüzünden cezalandırmak ve Ortodoks inancını Latinlere karşı korumak için Tanrı tarafından yaratıldığı, bu yüzden de Hıristiyanların Tanrı'nın iradesiyle şekillenmiş bu idareye itaat etmeleri gerektiği şeklindeki Kilisenin geleneksel anlayışı tekrarlanmaktaydı (Millas, 1994: 131-40). Bu anlayışın tersine Adamantios Korais gibi aydınlar

13 Benzer biçimde, ulusun geçmişine ve kimliğine ait kurgunun Batı'nın siyasi desteğini sağlamak için kullanılmasına Romanya örneğinde de rastlıyoruz. Romenlerin "Romalı" ve Latin köklerine ilişkin vurgular; Avrupa'nın Roma'nın torunlarını Türk (bazen de Macar ve Rus) boyunduruğundan kurtarması için bir çağrı niteliği de taşıyordu. Buna göre Osmanlılar, Batı'nın temsil ettiği tüm değerlerin tersini ifade ederken, Romenler, hem kökenleri hem de Batı uygarlığını Türk fethinden korumuş olma iddiaları ile Avrupamerkezci tarih anlatısında ayrıcalıklı bir yer edinme arayışındaydılar (Miroiu, 1995).

imparatorluğun yıkılışını yöneticilerinin basiretsizliği ve akılsızlığı gibi dünyevî hadiselere bağlamışlar ve Türklerin yönetiminin Tanrı tarafından yaratıldığı anlayışını reddetmişlerdir (Politis: 1998, 9-10).

Bizans ve Ortodoksluk gelenekleri yerine antikiteyi temel alan bir geçmiş kavrayışının yaygınlaşmasında, bağımsızlık öncesi dönemde özellikle yeni gelişen iktisadi ve toplumsal ilişkilerden daha fazla yararlanmak amacıyla yeni orta sınıflara yönelik hizmet veren ve gittikçe yaygınlaşan okullar önemli rol üstlendiler. Bu okullarda antik Yunanca'ya ve Yunan tarih ve edebiyatının klasiklerine giderek daha fazla önem verildi, antik tiyatro temsilleri dahi yapıldı. Bu yüksek okulların en önemlileri, hepsi daha sonraki Yunan devletinin sınırları dışında olan; İzmir, Aydın, Sakız, Korfu, Bükreş ve Yaş gibi ticari ve idari merkezlerdi. Bu okullarda ve kolejlerde antik Yunan dünyasına atfetilen bu önemin bir diğer sonucu da öğrencilerin Hıristiyan vaftiz isimlerini antik Yunan isimleri ile değiştirmeleri idi (Clogg, 1996a: 16-8). Keza, 19. yüzyıl boyunca bir milli kültür yaratmak; yani bir ortak kanılar, değerler ve yargılar yaratılması sürecinde basılı yayınlar özellikle de dergiler önemli rol oynadı. Bu dergilerin hiç kuşkusuz en etkili olanı, 1811-1821 yılları arasında Viyana'da yayımlanan *Ermis o Loyios*'du. Sözkonusu yayınlar, "Yunanlılara modern anlatılarının ana temalarını ilk anlatan yayınlardı: Yunanlılar türdeş bir etnik ve dilsel cemaat oluşturuyordu; şanlı bir geçmişleri vardı; (asıl) Avrupalılar onlardı; Doğu'ya değil Batı'ya aittiler; çıkarları Osmanlı zulmüne karşı ayaklanıp bağımsız bir devlet kurma yönündeydi" (Jusdanis, 1998: 192).[14]

III.

1821 öncesi yeni oluşmakta olan Yunan entelijensiyası Yunanistan'ın antik geçmişini özlemle anarken, Bizans ortaçağına hor görerek bakıyordu. Modern ulusal bilincin Avrupa toplumlarındaki oluşumunda Ortaçağlar bu ulusal kimliğin temellerinin arandığı dönem olmuşken; Yunanlılar için ulusal tarihlerinin başlangıcı antikite idi. Bizans'ın gözden düşmesine neden, sadece Aydınlanma değerleri değildi. Bizans modern Hellenler tarafından inkâr edilmişti; çünkü Batı nezdinde görkemli ve itibarlı atalara sahip olmak onların en büyük avantajıydı (Politis, 1998: 13-4). Gerçek bir Aydınlanma takipçisi olarak Korais; Voltaire ve Gibbon'un Bizans'a yönelik hor gören yaklaşımını paylaşıyordu. Hatta Yunan ulusunun o dönemdeki olumsuz durumunun nedenini Bizans İmparator-

14 Geçmişe dair bu yeni yaklaşımın Yunan ulusal kültürünün gelişiminde uzun erimli etkileri en fazla dil tartışmasında yaşandı. Yunan entelektüelleri bu konuda üç kampa bölünmüştü. Bu kamplardan ilki aşırı antikçiler idi. Bu yaklaşımı savunanlara göre Yunanlıların atalarının görkemine erişebilmeleri için antik Yunan dilinin yeniden canlandırılması, homerik dilin konuşulur hale gelmesi gerekli idi. Spektrumun diğer ucunda ise konuşulan dili milli dil haline gelmesini savunanlar vardı. Korais'in en önemli temsilcisi olduğu üçüncü grup ise bir orta yolcu çözümü savunuyordu, yani konuşulan dilin yabancı sözcük ve yapılardan arındırılmış bir biçimini kullanmayı öneriyordu. (Clogg, 1985: 20)

luğu'na hâkim olan skolastik ruhta buluyordu (Clogg, 1988: 23). Ioannis Filimon'a göre (*Filiki Eteria Hakkında Tarihî Deneme* -1834) Bizans'ın ahlâkî yozlaşması Yunanlıların bağımsızlıklarının kaybetmeleri sonucunu doğurmuştu. Aksine çağdaş Yunanlıların ahlaka yönelmesi bağımsızlığı geri getirmişti (Veloudis, 1982: 14). Batı'ya yönelen Yunan ulusu için Bizans ortaçağı, Doğululuğu, yani durağanlığı temsil ediyordu. Oysa antikiteye yönelmek Yunanlılığın Batı uygarlığı ile olan bağını vurgulamak anlamını taşıyordu. Aralarında Korais'in de bulunduğu o dönemin Yunan entelektüelleri Bizans devletini Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortaçağ versiyonu olarak düşündüler. Korais'in Bizans'ı hor görüşü Osmanlı İmparatorluğu ve onu destekleyen Fener aristokrasisine duyduğu antipatiye eşdeğerdi. Bir demokrat ve cumhuriyetçi olarak Osmanlı'yı sadece Doğu despotluğunun en yozlaşmış şekli olarak değil, Bizans devletinin doğal mirasçısı olarak da görüyordu. Adamantios Korais, Bizans imparatorlarını, Osmanlı padişahlarını ve Fenerli aristokratları Yunan ulusundan beslenen ve ulusun zekâ ve hayatiyetini tüketen parazitler olarak değerlendiriyordu (Mackridge, 1998: 49-50). Korais'e göre Bizans imparatorları Persleri ve Parthları taklit ederek Asyalı bir saray oluşturmuşlardı. Korais'in "barbar" Bizans'a yönelik bu eleştirilerinden bu geleneğin bir düzeyde sürdürücüsü olma iddiasındaki Kilise de nasibini alıyordu.

Korais için modern Yunanlıların ataları antik Hellenlerdir. Korais antik Yunanlıları Hellen, modern Yunanlıları *Graikoi* olarak adlandırmıştır. Bu son isim ona göre Hellen isminden de eskiydi ve Avrupalılar tarafından da kullanıldığı için ulusun ismi olarak benimsenmeliydi. Korais toplumunun kendisi için kullandığı *Romioi* (Rum) adlandırmasını olumlamaz, çünkü ulusunun tarihinin en kötü hadiselerinden birini yani Roma egemenliğinin izini taşımaktadır ve dolayısıyla aslında bir ulusal utanç kaynağıdır. Bizans İmparatorluğu Korais için Roma egemenliğinin bir devamından ibaretti. Hatta Bizans, Roma'dan bile kötüydü, çünkü Romalılar gibi klasik Yunanlıları taklit etmemiş, aksine Doğulu barbar düşmanlarını örnek alarak imparatorluğun Doğululara fethinin yolunu açmıştı. Korais Bizans İmparatorluğu'nun çok-etnili karışık (dolayısıyla saf olmayan) karakterinden de hoşlanmamaktaydı (Mackridge, 1998: 50-2). Osmanlıların yönetimi altındaki durum, ona göre bir zorbalık, cehalet ve kölelik durumuydu. Filippidis, Konstantas ve Korais gibi Batılılaşmacıların anlattıkları hikâye antikite sonrasında Yunanlıların üzerine bir karanlık çöktüğüydü. Bu, hem Batılılar'dan yardım almada -çünkü bağımsızlığın elde edilmesi Batı'nın yardımı olmaksızın bir hayaldi- hem de bir tarih ve kolektif kimlik kurmada etkili olmuş bir stratejiydi. Bu hikâye onları, kendilerini Batı'yla ittifak halinde ve benzersiz bir gelenekle kutsanmış bir toplum olarak düşünmeye teşvik ediyordu (Jusdanis, 1998: 49).

Kadim bir geçmişin referans alınıp yakın geçmişin olumsuzlanması Türk Tarih Tezi'nde de belirgindir. Kemalist tarihsel kurguda, İslâmiyet'in kabulü ve

Osmanlı dönemi, kadim Türk ulusunun ortaçağını oluşturur. Bu dönemde Türkler; siyasi, iktisadi ve kültürel olarak gerilemiş ve yabancı toplulukların (Arap, Acem vs.) etkisi altında "özbenliklerini" yitirmişlerdir. Halil Berktay, bizzat Mustafa Kemal Atatürk'ün Osmanlı geçmişine bakışını şöyle aktarır:

> Atatürk'e göre Osmanlı Devleti 'milletin esareti üzerine' kurulmuştu; 'mutlakiyetçi', 'müstebit' ve 'zalim'di; yönetim 'keyfi' ve 'serseri' idi. O 'saraylar ve sarayların etrafını çeviren hainler', asırlarca 'milleti gaflette bırakmışlar', 'memleketi soymuşlar'dı. 'Debdebeleri için' gereken parayı 'milletden sopa ile' almışlardı. 'Bütün Anadolu'yu baştan başa harabe halinde' bırakmışlardı. 'Millet' uzun yüzyıllar Osmanlı yönetimi sonucu 'çok belalar, çok felâketler, çok elemler görmüş'tü. (...) Osmanlı sarayı ve etrafı 'bir yandan memleketi soyarlar, diğer yandan milletten aldıkları askerle Viyana'yı, Mısır'ı, İran'ı zapt için fetihlere kalkarlardı. Oysa milletin o fetihlerde hiçbir milli amacı, vicdani arzusu ve menfaati yoktu (Berktay, 1995: 47).

Dikkat edilirse Atatürk'ün Osmanlı'ya yaklaşımı ile Korais'in Bizans'ı değerlendirişi arasında, aralarındaki yüz yıldan fazla zamana karşın ciddi benzerlikler vardır. Her ikisi için de ulusun ortaçağı; geriliği, Doğululuğu ve dinî boşinanı temsil etmektedir. Tanıl Bora'nın deyimiyle "Kuruluş"un hararetli devresinde Türkiye'nin esas öteki imgesi mazi, yani Osmanlı ya da İslâmî geçmiştir. Maziyle boğuşma önceliği Türkiye'nin Batılılaşma yönelimi ile ilgilidir elbette. İşin ilginç yanı kuruluş evresinin baş düşmanı Yunanistan bile Osmanlı geçmişi ötekiliğinin yanında sönük kalır. Hem zaten, Yunanistan ulaşılmak istenen Batı'nın da bir parçasıdır. Üstelik Türk İnkılâbının "Nev-Yunanî" bir tarafı da vardır: "Avrupa uygarlığını kâmilen içselleştirebilmek için, onun köküne gitme, Yunan (veya Akdeniz) uygarlığını temellük etme arzusu (...) Çağdaş Yunanlılar'dan başka bir gerçekliği olan Eski Yunan uygarlığından kâm alma, hatta onu sahiplenme arayışı, Türk Tarih Tezi'nin içinde gezen tilkilerden birisidir" (Bora, 1998: 35-7). Oysa Yunan milli kimliğinin inşası sürecinde Türkler merkezî bir öteki figürüdürler. Bu şemada Türkler doğu despotizmini, Asya barbarlığını simgelemekte ve Avrupalı bir halk olarak Hellenlere zulmetmektedirler. Osmanlı boyunduruğundan kurtulma Yunan ulusu için Şarklılıktan çıkarak Antik Yunan geçmişinin hakiki varisi olarak, aydınlanmış Avrupa uygarlığına dahil olmak demektir.

Adamantios Korais'in Bizans'a ilişkin yaklaşımı, bağımsızlık savaşı öncesinde Yunan entelijensiyasında genel kabul gördü. Bir kere bağımsızlık kazanıldıktan sonra yeni devletin bütün kültürel yönelimi antik Yunan uygarlığı etrafında şekillendi. Bu durumu simgeleyen önemli bir hadise yeni devletin başkentinin, yerleşik Nafplion kentinden, o dönemde bir kasabadan biraz daha büyük olan Atina'ya transferi kararıydı (Clogg, 1988: 24). Yeni başkent, kısa zamanda yeni devletin geçmiş kurgusuna uygun olacak şekilde tanzim edildi. Antik kalıntılar incelenir ve korunmaya çalışılırken, bu kalıntıların bulunduğu

yerlerdeki Bizans binaları yıkıldı. Krallık, Atina'nın sembolizminden sonuna kadar faydalanma taraftarıydı. Babası I. Ludwig gibi kendisi de antikite hayranı olan ilk Yunan kralı Othon ve bakanları Yunanistan'ı antik öncülünün seviyesine getirme arayışındaydılar (Huxley, 1998: 16).[15] O kadar ki Othon sarayını Akropol'e dikmek istemişti. 1837'de Arkeoloji *Eteriası* (Cemiyeti) kurulmuş (cemiyetin toplantıları Akropolis'te yapılıyordu), aynı yıl kurulan üniversitede arkeoloji önemli etki sahibi olmuştur. Ulus-devletin kuruluşuyla gelişen tarihyazıcılığı da antik Yunan'ın görkemine odaklandı. Clogg'un Zakynthinos'tan aktardığı gibi "19. yüzyılın ilk yarısında yazan yazarlar *Chaeronia* savaşını antik dünyanın sonunu simgeleyen bir olay olarak gördüler ve 1821'e kadarki Hellenizm'in daha sonraki tüm tarihini köleliğin kara örtüsünün örtülü olduğu bir düşüş evresi olarak gördüler" (Clogg, 1988: 24).

Yunanlıların antikite ile süreklilik anlayışının bir tezahürü de 1837'de kurulmuş olan Atina Üniversitesi'nin müfredatıydı. Bu üniversitede müfredatta klasikler ağırlıktaydı ve modern metinler hakkında ders verilmiyordu. Üniversitede "Bizans kültürü hakkında bile kürsü olmayışı, Hellas'ı yeniden kurmayı ve eski bir miti inşa etmeyi amaçlayan egemen arı dilci ideolojinin otoritesini yansıtıyordu" (Jusdanis, 1998: 204-5). Derslerde *Hellas* derken kastedilen sadece klasik Yunanistan'dı. "Yunan tarihi", "Yunan grameri" gibi derslerden kasıt, antik Yunan dönemi idi. Derslerde kullanılan dil, antik dile öykünen ağır bir dil (*katharevousa*) idi. Üniversite bu biçimini 1920'lere kadar korumuş, bu tarihten sora da 1976 yılına kadar kısmen devam ettirmiştir. Bağımsızlığın kazanılmasından çok kısa bir süre sonra ve oldukça kısıtlı imkânlara sahip olunmasına rağmen bir üniversite kurma projesi anlamlıdır. Bir kere böyle bir yüksek öğrenim kurumu oluşturularak antik Yunan'ın bilimsel görkemi ile devamlılık vurgulanmaya çalışılmıştır.[16]

Üniversite, kuruluşuyla birlikte, yeni ulusal topluluğun kültür kıstaslarını belirleyerek standartlaştırılmış bir kültür aracılığıyla Yunan ulusunu bütünleştirme işine atıldı. Üniversitenin oluşturulması kısa sürede üniversiteyi ve dolayısıyla Atina'yı ulusun entelektüel ve kültürel merkezi haline -ki bu rolü bağımsızlıktan önce İstanbul, İzmir, Ayvalık, Bükreş gibi merkezler oynamaktaydı- getirdi. Dolayısıyla gerek krallık içerisindeki gerekse de Osmanlı egemenliği altındaki Hellenler, artık entelektüel gıdalarını Atina'dan, Yunan ulus devletinin oluşturduğu anlatıdan devşirmeye başladılar. Yüzyılın ikinci yarı-

15 Büyük Güçler, 7 Mayıs 1832 tarihli anlaşmayla Bavyera Kralı I. Ludwig'in 17 yaşındaki oğlu Wittelsbachlı Otto'yu (Othon) Yunan monarkı ilan ederler. Othon Yunanistan'a Şubat 1833'te kalabalık bir Bavyeralı asker ve sivil danışman ve memur kafilesiyle vardı ve ülkeyi 1862'de taht-tan indirilinceye kadar idare etti. Babası gibi büyük bir antikite hayranı olan Othon, baskıcı ve keyfî yönetimi yanında, ortodoksluğu benimsememesi, varis edinememesi ve etrafını kuşatan Bavyeralı danışmanlar nedeniyle eleştirilmiştir (Vakalopoulos, 1988 ve Clogg, 1997).

16 Üniversitenin bunca olanaksızlık içinde kurulması alay konusu da olmuştur: "Ne gemimiz, ne ordumuz ne yolumuz var; ancak artık akademimiz var: Titre Türkiye! Yaşa Bizans İmparatorluğu! Akademi yeniden ayakta!" (akt. Skopetea, 1988: 76).

sından itibaren Yunan devletiyle Osmanlı İmparatorluğu sınırları dahilindeki Rumlar arasındaki ilişkiler yoğunlaşır ve eğitim, basın ve tüm kültürel etkinliklerde Yunan devletinin bir model halini almasıyla Klasik Yunan ve Doğu Hıristiyanlığı düşünceleriyle etnik manada örgütlenmiş bir kültür, devletin sınırları dışında da yaşama geçmeye başlar. Böylece Yunanistan Osmanlı Rumları için ulusal bilincin okulu olma işlevini üstlenir. Bu süreçte, tek tek cemaatlerin kültürü, özellikle yerel lehçeler, yerlerini yavaş yavaş, krallığın edebi ve eğitsel kurumlarının kalıba dökerek yaydığı standart Yunan ulusal kültürüne bırakmaya başlamışlardı (Augustinos, 1997). Dolayısıyla üniversite gibi Yunan Krallığı kurumlarının oluşturduğu milli kültür, ulusal birliğe siyasi ve idarî anlamda ulaşılmazdan önce bu birliğin imgesel olarak algılanmasını ve bir düzeyde yaşanmasını sağlar. Üniversitenin hedefi, kuruluşundan itibaren telaffuz edilen Doğu'yu aydınlatma misyonudur. Böylece Yunanistan Avrupa nezdinde Şark meselesini çözme misyonuna soyunmaktadır. Şark meselesinin çözümü Yunanistan'ın edebi ve eğitsel kurumları aracılığıyla Şark'ı "aydınlatması" yani Batı'ya dahil etmesi anlamını taşımaktadır. Hellenizm, doğumuyla Batı'yı aydınlattığı gibi dirilişiyle de Doğu'yu aydınlatacaktı. Üniversite bu misyonu da ulusal cemaatin en yüksek eğitsel ve kültürel kurumu olma vasfıyla gerçekleştirir.[17]

Yunanlıların Batılılığı üzerine temellenen bu şemaya rağmen ithal modellerle yerel pratikler arasındaki gerilim varolmaya devam etmiştir. Yunanlıların Batılıları yanlarına çekebilmek için onların en iyi bildikleri Yunan niteliklerini, yani klasik mirası öne çıkarıp kimliklerinin "Şarklı" addedilen unsurlarını bütün bütün bastırmaları gerekiyordu (Jusdanis, 1998: 53). Yunanistan Herzfeld'in iddia ettiği gibi, "aynı anda birbirlerine taban tabana zıt Kök-Avrupa ve aşağılanan şarklı vassal rollerini oynamaya bu derece zorlanmış" tek ülkeydi (Herzfeld, 1999: 19). Yunanlılar bağımsızlıklarının bedeli olarak Avrupa'nın kadim geçmişteki hayaletini oynama zorunluluğunda kalmışlardı. 17. yüzyıldan itibaren, imgelemlerinde Antik Yunan'ın görkemiyle Yunan topraklarına ayak basan Avrupalı seyyahlar burada karşılaştıkları Yunanca konuşan topluluklar hakkında genelde olumlu fikirler taşımamıştı. Avrupalılar, "Yunanlılara şarkiyatçıların gözüyle, Doğulu despotların yönetimi altındaki kaba saba köleler" olarak ve antik Yunan mirası ile uzaktan yakından ilgileri olmayan kimseler olarak bakmışlardı çoğu kez. Avrupamerkezci ideoloji için Yunanistan hem kutsal hem de kirletilmiştir. Bir yanıyla Avrupa'nın mitik atası olarak kutsaldır, diğer yandansa Bizans/Ortodoks ve özellikle de Türk/Osmanlı yani Şark kültürüyle lekelenmiş olduğu için de kirlidir (Herzfeld, 1999: 7). İşte Yunan aydınları yeni bir

17 Türk ulusal tarih anlatısı, Türklerin dünya medeniyetindeki önemli rolünü, cihanşumül medeniyetler ve devletler kurma geleneğini vurguluyordu. Cumhuriyetin ilk yıllarında böyle bir geçmiş anlayışından yola çıkan birçok aydın da, dünyada yeniden mühim bir konum elde edebilmek için Türkiye'ye Şarkın mürşidi ve mürebbîsi olma misyonunu biçmiştir (Bora, 1996: 175).

ulusal geçmiş kavramsallaştırmasına gidip, Yunanistan'ın Aydınlanma'nın ışığına sırt çevirmediğini göstererek bu imajı değiştirme işini üstlenmişlerdi.

Filhelenizm dalgası Yunanlılar için Avrupa'da olumlu bir hava yaratmıştı yaratmasına; ancak bağımsızlığın elde edilmesinden sonra, Antik Yunanla süreklilik teması, Avrupalı seyyahların ülkedeki gerçeklik hakkındaki doğrudan gözlemleri ile çelişki arzetmeye devam etti. 1840'lardan itibaren Filhelen atmosferin dağılmasında Mango'ya göre, Yunanistan'ın artık egzotik olamayacak kadar kolay ulaşılır olması etkiliydi. Geçmişte antikite ile bugün arasındaki uçurumun boyutları, ülkeye tek tük gelen seyyahlar dışında ortalama Avrupalıya yabancıydı. Yunanistan uzaklığın ve iletişimsizliğin yarattığı bir perdenin ardında, geçmişinin bütün görkemini taşıyordu. Pire ile Marsilya arasında düzenli buharlı gemi seferlerinin yapıldığı bir Avrupa'da ise Yunan gerçekliği apaçık ortadaydı. Romantik seyyahımız Atina'ya ayak bastığında onu boğucu sıcak ve toz toprak içinde pis bir kasaba karşılıyordu. Yoksulluk, bulaşıcı hastalıklar kol geziyordu. Ülke haydutlarla doluydu. Ekonomi berbat durumdaydı, siyaset klientalist ilişkilerle yozlaşmıştı. Sokrates'in Atina'sında kitapçılar üçüncü sınıf Parizyen romanlarla doluydu.[18] Yunanlılar hal ve hareketleriyle, giyim kuşamlarıyla diğer Balkan halklarından çok farklı değildi. Romantik seyyahımızın seyahati, bu arada başına bir iş açılmamışsa, hayal kırıklığı ile nihayete ermeye mahkûmdu. Yunan antikisine hayranlık, Yunan Krallığı'nın içler acısı durumu ile amansız bir tezat teşkil ediyordu (Mango, 1984: 39) Bu çelişkiyi bertaraf edebilmek için Bizans ve özellikle de Osmanlı yönetiminin Yunan ulusu üzerindeki bozucu etkileri vurgulandı ve daha sonraları da "gizli okul" (*krypho sholio*)[19] gibi efsanelere başvurularak modern Yunanlıların kültürel geri kal-

18 "Kötü" romanların yaygınlığına yönelik eleştiri, 1850'lerin ortalarından itibaren Yunan entelektüel camiasında da boy gösterir. Buna göre, sözkonusu "zararlı" ve "hafif" romanlar (Doumas, Sue, Paul de Kock, Ponson du Terrail); gençlerin ve kadınların ahlakını bozuyor, toplumsal bağları zayıflatıyor ve insanları boşluğa düşürüyordu. Bu zararlı etkiler, ancak ulusal nitelikli bir romanla bertaraf edilebilirdi. "Ulusal" roman, hem yüksek estetik kriterlere uygun, hem de ahlaklı ve faydalı olmalıydı. Tarihî roman, eleştirmenlere göre, bu vasıfları bünyesinde barındırıyor; erdem, vatanseverlik ve kahramanlık gibi değerleri ele alıyordu. Yani, Yunan ulusal romanı tarihe yönelmeliydi. Böylece halkın da kendi tarihini öğrenmesi daha kolay olacaktı. Doumas okuyarak Fransız tarihi hakkında ilgili ilgisiz bir sürü şey öğrenen orta sınıftan kadınlar, Yunan tarihî romanları okuyarak milli tarihleri hakkında da birçok şey öğrenebilirlerdi. Bu tartışmada, tarihî roman modeli olarak da Walter Scott'un eserleri gösterilir. Hakikaten, yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yunan romancılığında tarihe doğru bir yönelim ortaya çıkar (Denisi, 1994).

19 *Krypho sholio* (gizli okul) efsanesi Yunan kültürel düşüncesi içerisinde bağımsızlıktan sonra ortaya çıktı. Bu efsane Osmanlı idaresi altında eğitim faaliyetlerinin yasak olduğu iddiasından hareketle, bu dönemde Yunanlıların kendi kültürlerini ancak gizlilik içerisinde muhafaza ettiklerine dairdi. Neredeyse hiçbir dayanağı olmayan bu teze göre çocuklar, Osmanlı idaresinin baskısı nedeniyle çoğunlukla kilise içerisinde gizli bölmelerde veya mahzenlerde yerel papazın öğretmenliği altında gece karanlığında öğrenim görüyorlardı. Osmanlı yönetiminin kendisine tâbi milletlerin eğitim faaliyetlerine 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar müdahale etmediği bir vakıa olduğu halde bu tezin ortaya atılması, asıl olarak modern Yunanlıların antik geçmiş ve Batı ile kıyaslandığında geri olarak algıladıkları kendi kültürel konumlarının sorumluluğunu Osmanlı yönetimine çıkarma kaygılarının bir sonucuydu. (*krypho sholio* efsanesinin oluşumu ve modern Yunan zihniyeti içerisinde işgal ettiği konum için bkz Aggelou, 1997).

mışlığı Osmanlı idaresine yüklendi. Bu noktada Türk hâkimiyetinin müstebit ve zalimane karakteri, modern Yunanlıların ataları olarak kavradıkları antik Yunanlılarla aralarındaki farkın büyüklüğünün müsebbibi rolünü üstlendi.[20]

IV.

Aslında Yunanlıların bu tarzda sadece klasikleştirici bir programa sempati duymaları mümkün değildi. Bizans yalnızca antik geçmiş ile bugün arasındaki en önemli bağlantı değildi, ayrıca halen Osmanlı boyunduruğu altındaki Hellenleri kurtarmak için de bir örnek olarak gerekliydi (Huxley, 1998: 16). Fakat Clogg'a göre nasıl Yunanlıların klasik geçmişlerini keşifleri dışsal bir uyaranın sonucu olarak gelişmişse, Bizans geçmişinin keşfi ve bu iki geleneğin entegrasyonu da dışsal bir uyarana tepki olarak ortaya çıkmıştı. Bu son vakada dışsal faktör, Avusturyalı tarihçi Jacob Philipp Fallmerayer tarafından sağlandı. Fallmerayer'in yeni Yunan devletinin en önemli kurucu mitosunu yani modern Yunanlıların antik Yunanlıların soyundan geldiklerini sorgulaması, yeni devletin entelijensiyası için karşılanması gereken önemli bir tehditti (Clogg, 1988: 24-5).

Aslında Fallmerayer çağdaş Yunanlıların "orjinalliğini" sorgulayan ne ilk ne de sonuncu Batılıydı. Örneğin, İngiliz seyyah ve arkeolog William Martin Leake (1777-1860) daha 1824'te *Researches in Greece* adlı çalışmasında Yunan ülkelerinin Slavlaşmasından ve Arnavutlaşmasından bahseder. 1854'te Edmond About da (1828-1885) Yunan halkının zaman içerisinde Arnavutlaştığını öne sürer (*La Gréce Contemporaine*). Ancak hiç kuşkusuz Fallmerayer sistematiklikte öncellerini ve keza ardıllarını geride bırakır. Tirol doğumlu bir liberal olan Fallmerayer için dönemin Alman kültür ve eğitimine hâkim olan klasisizm ile kültürel muhafazakârlık birbiriyle bağlantılıydı.[21] Fallmerayer'in ilk

20 Osmanlı geçmişine ilişkin olumsuz yaklaşımın tüm Balkan ulusçu tarihyazıcılıklarında bir *idée fixée* karakteri taşıdığını söyleyebiliriz. Milliyetçi ideolojinin kendi geçmişi ile hesaplaşmasında yakın/yaşayan geçmiş olan Osmanlı tecrübesi reddedilmiş ve "organik ulusun doğal evrimini engelleyen bir unsur" olarak, adeta bir "*ancien régime*" ya da "Karanlık Çağ" olarak düşünülmüştür (Todorova, 1998: 42). Balkan tarihyazımları için "doğulu" bir "öteki" olarak algılanan Osmanlı egemenliği, Balkan uluslarının Batı Avrupa'nın dinamik tarihinin dışına atılması ile, dolayısıyla da bunların Batı'nın sağladığı siyasi, iktisadi, toplumsal ve kültürel gelişmenin dışında kalması ile sonuçlanmıştır. Bu anlayışta Osmanlılar (Türkler) tüm bölgenin siyasal, ekonomik ve kültürel azgelişmişliğinden sorumlu tutulurlar. Böylece Yunan kimliği için bahsettiğimiz ve Balkan milliyetçiliklerinin tümünde kendi kimliklerini algılayışlarında yer alan toplumsal ve kültürel gerilik/azgelişmişlik bilinci, Osmanlı egemenliğinin dolaysız sonucu olarak algılanarak bir düzeyde bu bilincin yarattığı gerilimden kurtulunuyordu.

21 Napolyon ordularına karşı 1806 yılında Jena'da yaşadığı büyük yenilgiden sonra Prusya'nın yaptığı reformlar arasında, Willhelm von Humboldt'un *Bildung* (eğitim) reformu programında modern anlamda bir disiplin olarak kurulan klasik filoloji ya da *Altertumswissenschaft* (eskiçağ bilimi) merkezî bir rol oynuyordu. Humboldt için antik Yunan'ın öğrenilmesi, modern toplumun parçalanmışlığının giderilmesinin bir yolunu oluşturuyordu. Humboldt ve arkadaşları klasik filoloji ya da *Altertumswissenschaft*'ı gericilikten ve Fransız Devrimi'nin yarattığı kargaşadan kaçınmayı sağlayabilecek bir "üçüncü yol" olarak görüyorlardı. Fakat Bernal'ın belirttiği gibi *Altertumswissenschaft*'ın "gerçek yaşamdaki etkisi statükoyu payandalamak olmuştur.

eseri 1827'de yayımlanan ve Danimarka Bilimler Akademisi'nce ödüllendirilen *Geschichte des Kaisertums von Trapezunt*'dur (Trabzon İmparatorluğu'nun Tarihi). Bu eserde Fallmerayer'in hayatını adayacağı Hellenlerin Slavlaşması kuramına dair tek bir kelime bile bulunmaz. 1830'da yayımlanan *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters'te* (Ortaçağ'da Mora Yarımadası'nın Tarihi) ise çağdaş Yunanlıların antik Yunanlıların devamcısı olduğu kabulünü yok sayar. Ona göre Makedon, Roma, Got, Bizans hâkimiyeti antik Yunan'ı tahrip etmiş; ancak asıl öldürücü darbeyi Slav istilası vurmuştur. 6. yüzyıldan itibaren art arda gelen Slav istilaları Yunan dünyasını baştan aşağı katetmiş ve 10. yüzyıla kadar sürmüştür. Sonuçta olan olmuş, antik Yunanlılar tamamen (hem ırki hem de kültürel anlamda) ortadan kalkmıştır. Daha sonraki çalışmalarında Fallmerayer antikiteye bir öldürücü darbe daha indirir: Slav istilasının ardından gerçekleşen Arnavutların muhaceret ve istilaları. Ona göre 1821 Bağımsızlık Savaşı bir Yunan meselesi olmaktan çok Arnavut meselesidir. Neticede, bugün Yunan topraklarında yaşayanlar antik Yunan'ın ne kökenine ne de kimliğine sahiptir. Çağdaş Yunanlıların antik Yunanlılar ile paylaşacakları hiçbir şey yoktur: ne köken, ne din, ne kültür, ne isim; eski ile yeni arasında "hava ve güneş ışığı dışında ortak hiçbir şey yoktur" (Skopetea, 1999: 47-9). Fallmerayer'e göre Yunanistan'ın Batılılaşması mümkün değildir ve bu doğu ülkesi en iyi durumda bir "slavogrek" ülkesi, yani Bizans'ın bir türevi sayılabilir. Dolayısıyla filhelenlerin ve hümanistlerin Antik Yunan'ı diriltme hayallerini bir kenara bırakmaları gerekir. Fallmerayer için Bizans, Batı değerlerinin tam aksini (siyasi ve dinî fanatizmi) kendisinde cisimleştiren bir Doğu despotluğudur. Ancak Bizans "ruhu", Slavlarda ve özellikle de Rusya'da bugün de yaşamaya devam etmektedir. 1848 devrimlerinde Rusya'nın oynadığı muhafazakâr rol de bunun kanıtıdır. Rusya Alman birliğinin de önündeki en büyük engeldi. Fallmerayer Rus karşı devrimci ruhunun Avrupa'yı sarmasına, Rusya'nın gücünü artırmasına karşı sürekli uyarılarda bulunur. Ona göre Panslavizme karşı Osmanlı İmparatorluğu bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla Fallmerayer'in Şark meselesindeki tavrı (geleneksel İngiliz siyaseti olan) Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünden yanaydı ve ona göre Türkler, Slavlaşmış ve Rus tesiri altındaki Yunanlılara tercih edilebilirdi. Batı, Yunanistan'ı değil, Panslavizme karşı Osmanlı İmparatorluğu'nu desteklemeliydi (Skopetea, 1999: 113-5).

Fallmerayer'in eseri Yunan entelektüel dünyasında büyük infiale neden olur ve ona yanıt vermeyi amaçlayan bir yayın furyası başgösterir. Yunanistan'a atanan ilk ABD elçisi Charles Tuckerman'ın dediğine göre bir Atinalı profesöre inme inmesini sağlamanın en kısa yolu Fallmerayer'in adını anmaktı (Clogg, 1997: 13). Bu infialin nedeni Yunan ulusal kimliğinin, Yunanlıların Avrupalılığı ile kopmaz bir bağlantı içerisinde olmasıdır. Fallmerayer, Yunanlıların antikite

Eğitim kurumları ile onlara damgasını vuran klasik *Bildung*, 19. yüzyılda Prusya'daki ve Almanya'daki toplumsal düzenin orta direkleri olmuştur" (Bernal, 1998: 392-393).

ile olan bağlarını tartışmaya açarken aynı zamanda Yunanlıların Batılılıklarını da sorgulamış oluyordu. Yunanlılar Batı uygarlığını yaratan antikitenin varisleri olarak Batı uygarlığının kopmaz bir parçası idiler. Bu bağlantı kesildiği takdirde Yunanlılar tam da Fallmerayer'in kastettiği biçimde doğulu bir halk olarak değerlendirilecekti.[22] Antik kökenlerinin yok sayılması Yunan devletinin Avrupa nezdindeki varlık nedenini kaybetmesi anlamını taşıyordu (Skopetea, 1988: 170-2).

Fallmerayer'e ilk bütünlüklü sayılabilecek yanıtı veren Emmanuil Vivilakis'tir (*Neugriechisches Leben, verglichen mit dem altgriechischen; zur Erläuterung beider*, 1840). Vivilakis önsözünde amacını şöyle ortaya koyar: "Çalışmamın amacı antik ile bugünün Yunanistan'ının adet ve göreneklerini kıyaslamak ve bu şekilde antik Yunanistan'ın daha ölmediğini, üzerinde binlerce yıl önce yaşayanların bugün halen torunlarında yaşadıklarını ispat etmektir" (Veloudis, 1982: 47). Fallmerayer'in hücumu sadece müdafada kalınarak karşılanmaz, zaman zaman saldırıya da geçilir: 1842'de Dionisios Surmelis (*Atina'nın Roma tarafından işgalinden Türk hâkimiyetinin sonuna kadarki kısa tarihi*, 1842) bugünkü Yunanlıların Slavlardan gelmediğini, bilâkis Slavların Yunanlılardan geldiğini iddia eder. Surmelis, Slav adının Karadeniz'in kuzey kıyılarında yaşayan Yunanlıların M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllarda, çevrelerini kuşatan barbarlardan ayırmak için kendilerine verdikleri *esthli* (soylu) tabirinden geldiğini iddia eder. Bu tabir zamanla *esthlavi*, *slavi* şeklinde değişikliğe uğramıştır. Dolayısıyla bugün kendilerine Slav adını veren topluluklar aslında Hellen kökenlidir. Fallmerayer adı o kadar simge haline gelir ki, ilgili ilgisiz her eserde ona bir anıştırma yapılır. Sofoklis İkonomos *Kıbrıslı Markos Hakkında* (1843) adlı eserinde Fallmerayer'in Hellen ve Hıristiyan düşmanı bir Yahudi olduğunu yazar. A. Georgiadis'e göreyse Slavlar Yunanlıları ortadan kaldırmış olsaydı bugün ortada Yunanca diye bir dil yaşayamazdı. Bu tam tersine Yunanistan'a gelen Slavların asimile olduğunu, Hellenleştiğini göstermektedir. Antik söz dağarcığının büyük bir bölümü ve antikiteden kalma adetler bugün halen Yunan halkınca yaşatılmaktadır. Aynı çizgideki Kiryakos Pittakis de (1798-1863) 1852'de yayımladığı halk adetleri derlemesinde bu adetlerin antik Yunan'la devamlılığını vurgulayarak Fallmerayer'i hedef alır. Görüldüğü gibi Fallmerayer'e karşı sadece tarihî argümanlar değil, etnografik savlar da öne sürülür. Michael Herzfeld'e göre, Fallmerayer'e yönelik Yunan tepkisinin en belirgin sonuçlarından biri, folklor çalışmalarındaki belirgin artıştır. Fallmerayer'in verdiği itki, folklora sadece akademik bir ilgi olmanın ötesinde anlamlar yükler. 1830'lardan 20. yüzyılın başlarına kadar yayımlanan folklor çalışmalarının çoğu Fallmerayer'in tezinin

22 Türk Tarih Tezi'nin ortaya atılmasında da Şark ile ilişkilendirilmeye, Şarklı sayılmaya karşı ortaya çıkan reaksiyonun önemli payı vardı. Afet İnan'ın Türk tarihine yönelmesiyle sonuçlanan süreci başlatan hadise, bu reaksiyona karşı gelişen savunma refleksini açığa vurur: "...Fransızca coğrafya kitaplarının birinde, Türk ırkının Sarı Irk'a mensup olduğu ve Avrupa zihniyetine göre ikinci... nevi bir insan tipi olduğu yazılı idi. Kendisine (Atatürk'e) gösterdim. 'Bu böyle midir?' dedim. '-Hayır, olmaz, bunun üzerinde meşgul olalım. Sen çalış' dediler" (akt. Berktay, 1983: 51).

yanlışlığını isbata yöneliktir (Herzfeld, 1986: 79-80). Kiryakidu-Nestoros'a göre Alman *Volkskunde*'si nasıl Napolyon savaşlarının tehdidine bir tepki olarak oluşmuşsa, Yunan halkbilimi de Fallmerayer'in şahsında cisimleşen çağdaş Yunanlılığın Antikite ile bağlarının kesilmesi tehdidine reaksiyondan gelişmişti. Yunan folklor çalışmaları için çağdaş Yunanlıların (özellikle "saflığını kaybetmemiş" kırsal toplulukların) adetleri, gündelik yaşayışları bunlar ancak antikiteyi andırdığı zaman incelenmeye değerdi. Eski ile yeni arasındaki sürekliliğin saptanması folklorun ana gayesiydi. Halkbilim, Yunan halkının bugünüyle, bunda antik Yunan kültürünün izlerini bulduğu ölçüde ilgiliydi (Kiryakidu-Nestoros, 1977: 24-5). Örneğin farklı bölgesel lehçelerde eski Yunancanın izleri aranıyordu. Bu da beraberinde halk edebiyatının edebî değil arkeolojik olarak ele alınmasını getiriyordu. Böylece folklor, Fallmerayer gibilere karşı dünü bugünle kıyaslayıp, dünü bugünde keşfederek ulusun kopmaz devamlılığını vurgulayan "milli" bir karakter kazanır.[23]

Fallmerayer'e yanıt vermeye yönelik ilk çalışmalarda Bizans'ın ulusal tarihe maledilmesi gayretlerine pek rastlanmaz. Bizans'ın "milliliği" daha sonra, antikite ile bugün arasındaki sürekliliği daha bütünlüklü bir modelle ispat etmek maksadıyla gündeme getirilir. Mamafih, Liakos'a göre, Fallmerayer faktörü Yunan ulusunun devamlılığını vurgulayan bir tarih anlatısının gelişiminde önemli rol oynasa da tayin edici etmen değildir. Ona göre, iki kutup (antikite ve modern zamanlar) etrafında şekillenen tarih şemasının içsel bir zaafı vardır; çünkü arada devasa bir zamansal boşluk varsaymaktadır. Keza bu modelde Yunan ulusunun dinî geleneği de dışarıda bırakılarak pagan gelenekler referans alınmış oluyordu. Ulusal bir tarih anlatısı ise bu tip zamansal ve mekânsal boşluklara müsait değildir. Tarihsel ve ulusal devamlılık, ulusal tarihin kuruluşunda merkezî bir yere sahiptir ve devamlılık ulusal tarih anlatısı için içsel bir gerekliliktir. Fallmerayer gibi dışsal etkenler ancak bu içsel gerekliliği daha akut hale getirebilir. Dolayısıyla

23 Türkiye'de folklor çalışmalarında Orta Asya geçmişi, yeni milli kültür anlayışını özgün bir kültürel mitos aracılığıyla meşrulaştırmada kullanılır: "(Halkevi dergilerinde) özellikle, modern Türk kimliğinin özgün dilinin, dinle mesafesinin ve kadın meselesiyle barışıklığının vurgulanmak istendiği yazılarda Orta Asya Türk kültürüne sıkça gönderme yapılıyordu. Bu bağlamda, Orta Asya'nın tarihî gelenekleri, felsefesi, inanç sistemleri ve sanatına dair çeşitli makalelere rastlamak mümkündü. Bu makalelerde temel nokta yeni rejime meşruiyet kazandıracak örneklerin eski Türk geleneklerinde zaten var olduğuydu. Örneğin, 1935'te *Fikirler*'de yayınlanan bir makalede eski Türk kadınlarının peçe veya haremi bilmedikleri ve erkeklerle aynı sosyal statüyü paylaştıkları vurgulanıyor, *Aksu*'da çıkan başka bir yazıda ise cumhuriyet fikrinin esasında eski Türkler arasında da bilindiği öne sürülüyordu" (Öztürkmen, 1998: 11B). Keza, eski Türk kültürünün halk arasında yaşamaya devam ettiği savı, saf halk kültürü ile yabancı tesirler altında yozlaşmış seçkin kültür arasında yapılan bir ayrımla müdafaa ediliyordu. Örneğin, Halkevlerinin dokuzuncu kuruluş yıldönümünde konuşan Nafi Atuf Kansu'ya göre "Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk devirlerinde ve kanunlarında, idare ve teşkilatlarında eski Türk törelerinin te'sirleri vardır. Ancak hududlar genişledikçe ve kültürel mübadeleler bilhassa te'sirini gösterdikçe eski Türk an'ane ve akıydeleri yavaş yavaş saraylardan ve büyük merkezlerden çekildi; halkın arasına iltica etti. Halk, Oğuzname, Hamzaname, Battalgazi, Köroğlu destanı gibi hikâyelerle ve Karacaoğlan, Aşık Ömer, Emrah gibi şairlerin eserleri ile ruhunu tatmine uğraşıyordu (...)" (Öztürkmen, 1998: 129-30).

Yunan tarihyazımındaki devamlılık arayışını temelde Fallmerayer'in eserine yanıt oluşturma çabası ile açıklamak pek makul değildir (Liakos, 1993).

V.

Türk Tarih Tezi'nde ise, bilindiği üzere, Osmanlı-İslâm geçmişinin reddedilmesiyle oluşan zamansal/mekânsal boşluk, Türk-İslâm sentezi ile doldurulmaya ve Osmanlı-İslâm geçmişi ulusal anlatının asli öğesi haline getirilerek aşılmaya çalışılmıştır. Özellikle Atatürk'ün ölümünü takip eden süreçle birlikte Osmanlı ve İslâm geçmişinin daha merkezî bir konum edindiği bir tarihyazımı gelişmiştir. Fakat Copeaux'nun da belirttiği gibi bu gelişme Kemalist tarihyazımının açıkça sorgulanmasına yol açmamış, bu farklı tarihyazım pratikleri birbirlerinin yerini almadan üst üste binmişlerdir (Copeaux, 1998: 54). Türk-İslâm Sentezi anlayışını savunanlara göre İslâm, Türk kimliği içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Hatta denilebilir ki Türklük yüzyıllar içerisinde ve çok farklı coğrafyalarda benliğini ve "milli kültürünü" İslâm sayesinde muhafaza edebilmiştir.[24] Copeaux'nun deyişiyle Türk-İslâm Sentezi çerçevesinde Türkler, "yazgıları Müslümanlık olan ve kendilerini İslâm'da bulan insanlar olarak" kavranmışlardır (Copeaux, 1998: 68). Ama Türklük de İslâmiyete büyük "hizmetlerde" bulunmuş ve yüzyıllar boyunca "İslâmın kılıcı" olarak bu medeniyetin düşmanlarınca yok edilmesini ve onun gelişmesini sağlamıştır. Ulusun geçmişine ilişkin bu farklı yaklaşım, ulusal tarih anlatısının mekânsal boyutuna da yansımış, ve dikkatler bu sefer Türkler'in İslâmiyetle tanıştıkları Aral-Hazar bölgesi, İran-Afgan yaylası ve Anadolu'ya odaklanmıştır (Copeaux, 1998: 56).

Esasında Yunanistan'da antikite ve bugünün oluşturduğu iki kutup arasında diriliş mecazını esas alan hâkim şemanın yarattığı sıkıntılar, daha bağımsızlığın ilk yıllarından itibaren ifade edilmeye başlansa da 1830'lar ve 40'larda bu şema başat olmaya devam eder. Yunan Kralı Othon her ne kadar klasisizmden ödün vermese de monarşiye meşruluk sağlayan Bizans'a ait popüler efsane ve sembolleri kullanmamazlık da edemezdi. Böylece bu dönemde Bizans, resmî tarih söyleminin merkezinde yer almasa da kenarda muhafaza edilmişti (Skopetea, 1988: 177-8). Aleksandros Soutsos 1845'te "Günümüzün bütün aydınları yalnızca Perslere karşı kazanılan zaferleri ve Platon Akademisini anıyor ve İstanbul'da dev bir imparatorluğa sahip olan Yunan ulusunun görkemini gözardı ediyor" diye serzenişte bulunur. Tarihçi G. Papadopoulos 1845'te şöyle yazar: "Orta tarih ise, sadece Batı'ya olan tesirleri bakımından değil, bu dönemde gerçekleşen siyasi hadiseler bakımından da şayan-ı dikkattir. Bilhassa milli sempatimiz dolayısıyla bu dönemi Batılılardan farklı olarak daha geniş bir biçimde öğrenmeliyiz." 1851'de üç ciltlik İstanbul tarihini yayımlayan Skarlatos Vizan-

24 Aşağıda da göreceğimiz gibi, Yunanistan'da Bizans'ın ulusal tarih anlatısına dahil edilmesiyle birlikte, Ortodoks kilise de ulusal kimliği muhafaza eden bir müessese olarak tanımlanmıştır.

tios önsözünde Bizans'ın ulusal tarihin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtir. Ancak çoğu kimse ya Bizans'ı yanlış değerlendirmekte ya da alaya almaktadır. Vizantios'a göre bu tarz bir yüzeysellik yaygındır ve birçok kişi kendini Montesquieu ya da Gibbon sanmaktadır (Dimaras, 1998: 400-2). Bu tip tepkiler dönemin koşulları içerisinde giderek daha fazla zemin kazanır.

1839-41 arasındaki Mısır krizi Yunanistan'da irredantist beklentiler yönünde ümitli bir hava yaratırsa da büyük güçlerin tercihlerini Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı ve bütünlüğünden yana koyması bu havayı tersine döndürür. 1854'te patlak veren Kırım Savaşı ve onu takibeden işgal, Batı karşıtı tepkileri artırır.[25] Yunan devletinin kendi kendine yeterli olması, Batı'ya güvenilmemesi gerektiği vurgulanır. Zaten, yukarda da belirttiğimiz üzere, 1830'lardan itibaren Avrupa'daki filhellen hava dağılmaya başlamıştır. Yunanistan'a ve onun bağımsızlığına ve Batılı karakterine ilişkin şüpheler (en gürültülüsü Fallmerayer olmak üzere) ifade edilmeye başlanmıştır. Bu ilginin azalması ile Yunan kamuoyunda, Batı'nın kendilerini anlamadığı ve en ufak hatalarını dahi kullandığına dair görüşler oluşur. Bu hayal kırıklığı ve kırgınlık, Avrupa'nın kendilerine olan borcunu ödemesi gerektiğine ilişkin uyarılarla tamamlanır. Keza aynı hayal kırıklığı bir özeleştiriye ve suçluluk duygusuna da dönüşür ve Avrupa'nın sempatisine layık olunamadığı, barbar ve Şarklı kalınmakta ısrar edildikçe de bu sempatinin yeniden elde edilemeyeceği vurgulanır (Skopetea, 1988: 165-7). Batı'ya karşı daha şüpheci bir tavır takınıldığında bile sürekli imtihan edilen talebe misali, kendi medeniliğini isbata gayret edilmektedir.

Yunan Aydınlanmasının daha liberal havası da krallık döneminde gerilemeye, 1830'larla birlikte daha muhafazakâr bir iklim egemen olmaya başlamıştır. Kilise ve din bu dönemde kamusal hayatta tekrar ağırlık kazanır. Bilindiği üzere, Yunan ayaklanması Patrikhane tarafından kabul görmemiş ve bu girişime katılanlar aforoz edilmişti. Yine de ayaklanmanın gerçekleştiği yörelerdeki yerel kilise hiyerarşisi ve "aydınlanmış" papazlar ayaklanmaya katılmışlardı. Osmanlılara karşı direniş, popüler düzeyde dinî terimlerle anlamlandırılmıştı. Bundan dolayı Patrikhane ile girişilen çatışmaya rağmen ayaklanma sırasında antiklerikalizmden bahsedilemez. Bağımsızlığın ertesinde Atina merkezli yeni bir *otosefal* (özerk) ulusal kilise teşkil edilir. Ancak bu kilise Batılılaşmacıların arzu ettiği şekilde dinî reformlara yönelmez. 1850'de İstanbul'daki Ekümenik

25 Kırım Savaşı, bilindiği üzere, Kutsal Topraklardaki dinî müesseseler hakkında bir ihtilaf vesilesiyle 1853'te patlak verir. Rusya İmparatorluk'taki Ortodoks nüfusun koruyucusu sıfatını elde etmek maksadıyla Osmanlılara savaş açar; ancak Rusya'nın bölgede artan nüfuzunun daha da yayılmasından çekinen İngiltere ve Fransa Osmanlı hükümetinin yanında yer alır. Rusya'nın Ortodoksluk yanlısı çağrıları ve Megali Idea'nın gerçekleştirilmesi umutları, Yunanistan'da Rus yanlısı bir hava yaratır. Tesalya ve Epir halkını ayaklandırmak için silahlı gruplar Osmanlı topraklarına gönderilir. Rusların yanında yer almak için savaş hazırlıklarına girişilir. Bunun üzerine Fransız ve İngiliz kuvvetleri Pire'yi Mayıs 1854'te işgal ederek kralı tarafsız kalmaya zorlar. İşgale karşı oluşan huzursuzluk, yabancı askerlerden kaynaklanan bir kolera salgınının baş göstermesiyle büyük güçlere karşı nefrete dönüşür. İşgal, Şubat 1857'ye kadar devam eder (Vakalopopulos, 1988: 253-5).

Patrikhane Atina kilisesinin özerkliğini tanır ve iki kilise arasındaki ilişkiler normalleşir. Böylece Yunan kilise ve devleti Ortodoks Hıristiyanlığın referanslarıyla meşru hale gelmiş olur. Kilise ve devletin iç içe geçmesi de zamanla Bizans'a yapılan referansları artırır. Aydınlar arasında da dinin toplumsal düzeni sağlama rolü daha sık vurgulanır. Okullara din dersleri konur ve öğrencilerin Pazar ayinlerini takip etmesi zorunlu kılınır. Dinî bayramlar resmî tatil yapılır. Ulusal uyanışa engel olan, yabancı egemenliğine boyun eğen kilise imgesinden dirilişi hazırlayan, yabancı hâkimiyeti altında ulusal kimliği muhafaza eden kilise imgesine geçilir. *Gizli okul* gibi efsaneler de bu amaca hizmet eder. Hatta 1821'de ayaklanmaya açıkça karşı çıkmasına rağmen Osmanlılarca idam edilen Patrik Grigorios bile hainlikten ulusal şehitler katına terfi eder. Aydınlanma ve bağımsızlık savaşına, en azından aydın kamuoyu nezdinde egemen olan "din karşıtı" hava daha sonraları yabancı tesirlerin yarattığı bir aşırılık olarak değerlendirilmeye başlanır. Konstantinos Paparrigopoulos, üniversitede 1888'de yaptığı açılış konuşmasında bu tarz düşünceleri Batı dünyası ve Katolikliğin Ortodoksluk karşıtı önyargılarına ve "bir kısım" aydınların halkın yaşattığı değerlere olan yabancılığına yorar (Dimaras, 1994: 334).

1844 yılında Başbakan İoannis Kolettis mecliste yaptığı bir konuşmada *Megali İdea* sloganını ortaya atar. Sloganın muhtevası net değildir; ancak Yunan ulusunun birleştirilmesi ve "esir" Yunanlıların kurtarılması fikri ile irredantist imalar taşımaktadır. *Megali İdea* derken, kabaca "Yunan doğu"sunda kültürel ve politik hegemonyayı hedefleyen bir siyasi idealden bahsedilmektedir. Ancak slogan, bu idealin gerçekleştirilmesine yönelik somut bir politika içermiyordu. Sloganın bu kadar popülerlik kazanıp partilerüstü bir konum elde etmesinde bu muğlaklığın elbette belli bir payı vardı. *Megali İdea*'nın ilk telaffuzunu simgeleyen bu konuşmasında Kolettis, Bizans'a atıfta bulunmaz. Bu tarihlerde Bizans, retorik bir araç olarak hâlâ sınırlı bir etkiye sahipti. Kolettis, Aydınlanma geleneğinin ve dolayısıyla Yunan entelektüel hayatında Bizans'a yönelik olumsuz yaklaşımın hâlâ etkisini sürdürdüğü bir dönemde bu fikri ortaya atmıştı (Kitromilides, 1998a: 27). Ancak *Megali İdea*'nın Doğu'ya yönelme hedefi, Bizans İmparatorluğu'na yapılan atıfları zamanla çoğaltır. Cyril Mango, *Megali İdea*'nın hedeflerde ve yöntemlerdeki muğlaklığıyla bir siyasi programdan çok, Bizansçı mesihçiliğin yeni bir versiyonu, redingot giymiş biçimi olduğunu öne sürer. Hem sloganın ima ettikleri, hem onun popüler düzlemde alımlanması, gündeme getirdiği söylem ve semboller, Bizans'a ve İmparatorluğun yeniden kurulmasına, Konstantinopolis'in yeniden fethine ilişkin popüler efsaneleri çağrıştırmaktadır (Mango, 1984: 40).[26]

26 *Megali İdea*, milliyetçiliğin geçmiş ile gelecek arasındaki ikircikli konumunun da iyi bir örneğidir. *Megali İdea* bir yandan etni ile siyasal yapının çakışmasını öngörmesi bakımından modern anlamda milliyetçi bir projeydi. Diğer yandan ise kayıp Bizans veya Osmanlı imparatorluk geleneğinin ihyası anlamında premoderndi. Modern bir siyasi ilkenin, modern öncesi bir yapı ile gerçekleşecek olması *Megali İdea*'nın iç çelişkisiydi.

Megali Idea'nın gündeme getirdiği Yunan ulusunun birliğine ilişkin tarihî referansların antikitede bulunması mümkün değildir; zira bu dönem, siyasi parçalanmışlıkla karakterize olur. Dolayısıyla devreye başka tarihî referanslar girer; örneğin Büyük İskender bu dönemde yeniden bir sembol haline gelir. O, hem Yunanlıları birleştirmiş hem de Asya'yı uygarlaştırmıştır. Yunanistan'ın bugünkü hedefi de hem ulusun birliğini sağlamak hem de Doğu'yu tenvir etmektir. Keza Bizans da böyle bir bütünlük ideali olarak devreye girer. Zaten krallık da kendi konumunu ve yayılmacı emellerini meşrulaştırma arayışındadır ve bu arayışında Bizans sembolizminin olanaklarından gittikçe daha fazla yararlanır. Monarşi Bizans'ı, Bizans da dini çekmektedir (Dimaras, 1994: 375). Tüm antikite meftunluğuna karşın Othon, daha 1834'te tahtını son Yunan imparatorunun düştüğü yerde hayal ettiğini belirtir. Hatta 1839'da II. Mahmud'un vefatını haber alınca İstanbul'a gidip, İmparator olarak taç giymeyi planlar; ancak bu sevdasından krallığın yegâne buharlı gemisinin tamirde olduğu bildirilerek caydırılır. İrredantizm, ya da bir Hellen İmparatorluğu fikri; daha *Megali Idea* sloganı, ya da Bizans ortada yokken bile revaçtadır. Keza Bulgar ve Sırp milliyetçiliklerinin zamanla Balkanlar'a yönelik iddialarla ortaya çıkması ve Kırım Savaşı'nın ardından Rusya'nın Pan-slavist bir siyasete yönelmesi Slav tehdidini gündeme getirir. Böylece Bizans vurgusu hem Balkanlar'da Yunanlıların önceliğinin altını çizmeye, hem de Rusya'nın emperyal ve *eklisiastik* iddialarına bir yanıt oluşturmaya başlar: Bizans İmparatorluğu'nun varisi Rusya değil Yunanistan'dır. Böylece Hellen Hıristiyan İmparatorluğu ve uygarlığı düşünceleri ağırlık kazanır.

Ancak bu süreç çatışmasız gelişmez. Aydınlanma geleneği hâlâ etkilidir ve Bizans'a dair daha hayırhah tutuma hem üniversitede hem de basında tepkiler eksik olmaz. Buna göre, Bizans'ın itibarının iade edilmesi, Yunanistan'ın Batı yönelimine zarar verebilirdi. Antikite Avrupa nezdinde anlamlı bir referans iken Bizans, Batı'ya değil Doğuya yönelik bir referans idi. Yunanistan örneğin Bizans müziğini terkedip Batı müziğine yönelirken Bizans'ı ulusal tarihe katmak bir çelişki teşkil etmez miydi? Bizans kilise hukuku hocası M. Potlis 1859'da Bizans'ın dinî hukukun gelişimine hiçbir katkıda bulunmadığı gibi genelde bilimsel ilerlemeye de hiçbir olumlu etkisi olmadığını savunur. Fizik hocası S. Stroumbos'a göre de (1858) Bizans bilimsel ilerlemenin durduğu, hatta bilimlerin gerilediği bir dönemdir. Atina gazetesinde Emmanuil Andoniadis Bizans'ın insan aklını hadım ettiğini belirtir (1857). P. Kalligas'a göre Bizans'ın iki temel tanımlayıcı niteliği vardır: stratokrasi ve fanatizm (1868) (Dimaras, 1985: 394-9).

VI.

Bizans geçmişini yeni devletin tarih anlayışına ve kendini tanımlayışına sistematik bir biçimde dahil etmeye çalışan belki de ilk isim Spyridon Zambelios idi. Spyridon Zambelios (1813?-1881) 1852'de Korfu'da bir halk şarkıları ko-

leksiyonu yayımlamıştır (*Dimotika Asmata*). Çalışmanın *Ortaçağ Hellenizminin Tarihi Tetkiki* başlığını taşıyan hayli uzun önsözünde Yunanistan'ın daha çekirdek halindeki hâkim tarih anlayışından bir hayli uzaklaşılır. Zambelios'a göre bin yıllık bir geçmişi yok sayarak antikite ile bugün arasında bir devamlılık varsaymak abestir. Aksine Yunan ortaçağı bu iki devre arasında bağlantıyı sağlar. Yunan ulusunun tarihinde üç ayrı aşama tespit edilebilir: antik, ortaçağ ve modern. Yukarda da belirttiğimiz gibi, o zamana kadar, hâkim ulusal tarih şemasında üç değil, iki devre ve bir büyük boşluk mevcuttu.

Zambelios'a göre ulusal topluluk tarihsel, ruhsal ve siyasi bir bütündür ve Bizans'ı da böyle bir üçlü şema içinde ele almak gerekir. Bizans İmparatorluğu, konuşulan dil ve kültürde Hellenik, doktrinde Hıristiyan, hükümet sisteminde de Romalıdır. Zambelios'a göre dil ve kültür, yani Yunanlılık en yüksekte, Hıristiyanlık ortada ve Romalılık en altta yer almaktadır, çünkü imparatorluk sürekli Hellenleşmiştir. Onun deyimiyle; Bizans devrinde Hellenizm evsahibi, Kilise evin koruyucusu, Roma ise sadece kiracı ya da evle ilgilenen kişiydi. Zambelios'un aşağıda ele alacağımız Konstantinos Paparrigopoulos'la paylaştığı özellik, Hellen-Roma sürekliliğinde Bizans'ın merkezî önemidir (Huxley, 1998: 18). Zambelios için, Gibbon'un tarihi, sarayın ve imparatorların siyasi tarihinden ibaret olduğu için yüzeyseldir. Gerçekte anonim *plethos* (kalabalık-halk) tarihsel dramada koro işlevi görür.

Yabancı hâkimiyetinin tanımladığı Ortaçağ, ulusun gerilediği bir dönemdir ve Zambelios için de Bizans, yabancıların Yunan ulusu üzerindeki hâkimiyeti anlamını taşımaktadır. Bu dönemde taht ile kilise arasındaki gerilim; Roma otoriterizmiyle Yunanlıların kiliselerinde yaşattıkları demokratik ruh arasındaki çatışmadır. Yani kilise tıpkı *Turkokratia* (Türk hâkimiyeti) devrinde olduğu gibi ulusal ruhun devamlılığını sağlamaktadır. Hellenleri Türk ihtidacılığından ve Avrupalıların saldırılarından dinî akide korumuştur. Zambelios için Yunanca'nın ve Yunanlılığın gerçek koruyucuları ruhbanlardı. Zambelios 1857'de Atina'da basılan *Vyzantinai Meletai*'de, Hellenizmin *hierodidaskaloi* (ruhban öğretmenler) tarafından ayakta tutulduğunu öne sürdü. Eğitimli olanlar ulusal devamlılığın her zaman farkında olmuştu; ancak ruhban sınıfı halkın da bu devamlılığın bilincinde olmasını sağlamıştı (Huxley, 1998: 18). Bu şemada, Hıristiyanlık antik Yunan uygarlığını yerinden etmez bilakis onu tamamlar ve evrenselleştirir (ekümenizm) (Herzfeld, 1986: 38-40). Zambelios için ulusal ruhun devamlılığı esastır ve tarihsel bir kader anlayışına sahiptir. Ona göre Bizans tarihi aracılığıyla gelişen yeni Hellen ulusu, Yunan ayaklanması ile yeniden doğmuştur ve onun için ilahî olarak çizilmiş yolda ilerlemektedir.

Bizans döneminde Yunanca'nın linguistik devamlılığının incelenmesi Zambelios'un ilgi alanı dahilindeydi ve bu devamlılık ona göre özellikle halk şarkılarında takip edilebilirdi. Zambelios, folklor ile tarihi birleştirmekle sadece Herder'in değil, Giambattista Vico'nun da izinden gitmektedir. Yunan adaların-

dan olan Zambelios Vico'nun fikirlerine aşina bir muhitte yetişmişti. Vico'ya göre halk şarkıları, halk oyunları ve sözlü edebiyat gibi etnografik materyaller halkın tarihini anlamada önemlidir. Örneğin Vico için kelimelerin gelişimi, etimolojisi kültürel kurumların tarihini açığa çıkarmada kullanılabilir. Zambelios'a göre de her kelime bağrında bir tarihsel gerçeği barındırır. Örneğin halk şarkıları anlamındaki *traghoudia*'nın antik trajedi (*tragodia*) ile etimolojik bağlantısı vardır ve bu bağlantı kültürel devamlılığın varlığına işaret eder (Herzfeld, 1986: 47-8).

Zambelios'un girişimi ne kadar radikal olursa olsun, Yunan ulusal tarih anlatısını belirleyen ve "ulusal tarihçi" sıfatını alan Konstantinos Paparrigopoulos oldu. Paparrigopoulos'un *Yunan Ulusunun Tarihi*, büyük bir tarihî sentez olmakla kalmayıp daha sonraki Yunan tarihyazımının kullandığı şemayı ve terminolojiyi de belirlemiş, Yunan ulusal tarih anlatısını organize etmiştir (Huxley, 1998: 17). Paparrigopoulos Peloponnez'den İstanbul'a göç etmiş nüreffeh bir ailenin çocuğuydu. Babası ailesinin birçok başka erkek üyesi gibi 1821'de Rumlara yönelik gerçekleştirilen misillemelerde hayatını kaybeder. Bunun üzerine annesi, onu ve üç kardeşini alarak Odessa'ya göçer. Paparrigopoulos önce burada *Lycée Richelieu*'de, sonra da Yunanistan'da eğitimini sürdürür. Yüksek öğrenimini Fransa ve Almanya'da tamamladıktan sonra 1834'te Atina'ya döner. Paparrigopoulos 28 yaşında (1843), *Slav Kavimlerinin Peloponnez'de İskânı* adlı çalışmasıyla tarihe yönelir. Bu çalışmada Fallmerayer'e yanıt verme çabası göze çarpar. Amaç Slav muhaceretinin ne ülkenin boşalmasına ne de burada mukim halkın yok olmasına neden olduğunu göstermektir. Paparrigopoulos, daha bu ilk çalışmasında belgeleri kullanmaktaki titizliği ve uluslararası literatüre hâkimiyeti ile sadece Yunanistan'da değil, Avrupa'da da takdir toplar. 1846'da Atina *Gymnasium*'unda tarih hocası olur. Aynı yıl "*Yunan Halkının Yeniden Doğuşu*" adlı açılış dersini verir. Bu derste sadece yetenekli bir tarihçi değil, iyi bir hatip olduğunu da ispat eder. Bütün hayatı boyunca yapageleceği üzere, Fallmerayerci tezlere karşı Yunan ulusunun tarihinin devamlılığını savunur. Burada onun vurguladığı, ırksal devamlılıktan çok, kültürel devamlılıktır. Paparrigopoulos'a göre bu tarz iddialara yanıt verebilmek için yerli, "ulusal" bir tarih yazılması gereklidir; zira yalnızca ilkel insanlar tarihlerini yabancıların tekellerine almalarına izin verebilirdi (Veloudis, 1982: 63-7). Bu, 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren Yunan aydınları arasında yaygınlaşan bir yaklaşımdı. 19. yüzyılda Avrupalı tarihçilerin giderek daha fazla Yunan tarihi ile alâkadar olması daha fazla tepki çekmeye başladı. Bu durum, Yunan aydınlarına göre Yunanlıların Avrupalı bilim adamlarının kendileri hakkında ortaya koydukları tabloya bağımlı kalmaları anlamını taşıyordu. Avrupa'nın bilimlerdeki üstünlüğü belliydi; ancak yaygınlaşan romantik anlayışa göre bir yabancının Yunan tarihini, ne kadar iyi niyetli olursa olsun, bir Yunanlı kadar anlaması mümkün değildi (Skopetea, 1988: 175-6).

1851'de Paparrigopoulos Atina Üniversitesi'nde tarih bölümüne atanır. Bu tarihten ölümüne kadar üniversitede kalacaktır. 1852'te *Umumî Tarih* ve 1853'te de *Yunan Ulusunun Tarihi* adlı ders kitaplarını yayımlar. Bu son kitapla Yunanistan'da ilk defa mitik yıllardan bugüne bütünsel bir ulusal tarih anlatısına girişmiş olur. Tarih öncesinden modern zamanlara uzanan üçbin yıllık bir Yunan tarihi yazma girişimi daha önce Johann Wilhelm Zinkeisen tarafından gerçekleştirilmişti. Zinkeisen 1832'de *Geschichte Griechenlands* adlı dev projesinin ilk cildini yayımlar, ancak bu proje yarım kalır. Paparrigopoulos Zinkeisen'in eserinden haberdardı ve bundan geniş ölçüde yararlanmıştı. Ancak yine de bütünsel bir ulusal tarih anlatısı organize etme "şerefi" Paparrigopoulos'a aittir. "Ulus" kavramı kitabın başından sonuna kadar anlatıya hâkimdir ve tarihin bütün evrelerine uygulanır. Antikitede siyasal birlik olmasa da kültürel bir bütün olarak Hellen ulusunun birliği mevcuttur; Bizans devri ise ulusal birliğin gerçekleştirildiği bir dönemdir.

Paparrigopoulos'un "hayatının eseri" *Istoria tou Ellinikou Ethnous* (*Yunan Ulusunun Tarihi*) on dört yıllık bir devrede (1860-1874) yayımlandı. Bu eser, Yunan ulusal tarihinin, uzun yıllar etkili olacak, ana şemasını ortaya koyar. Paparrigopoulos'a göre antik ve modern Yunanistan arasında kesintisiz bir süreklilik vardı. Yunan ulusunun uzun ve görkemli tarihinde yabancı bir güce tâbi olunan iki uzun periyod tarafından ayrılan üç ana dönem vardı. Bu uzun dönemlerden ilki en eski çağlardan M.Ö. 145'e kadar olan dönemdi. Bu dönemi ilk yabancı egemenliği dönemi olan Roma hâkimiyeti izledi. İkinci dönem 1453'te Konstantinopolis'in düşüşüyle sona eren Bizans İmparatorluğu devresi idi. Bu dönemi ikinci yabancı egemenliği periyodu olan ve 1821'e kadar süren Osmanlı hâkimiyeti izledi. Son olarak da 1821'de başlayan *Megali İdea*'nın gerçekleştirilmesi ile en yüksek noktasına ulaşacak dönem gelir (Clogg, 1988: 25). Hellenizmin bu saydığımız dönemleri birbirinden, İlahî Takdir'den alınan tarihî emirlerle, daha doğrusu her döneme bahşedilen tarihî misyonla ayırdedilirler. Buna göre, ilk devre uygarlığın yaratılması, ikinci devre bu uygarlığın Hıristiyanlık ile sentezlenmesi ve müdafaa edilmesi, üçüncü devre de bu uygarlığın Doğu'ya aktarılması misyonlarıyla tanımlanır (Liakos, 1993).

Paparrigopoulos Yunan ulusuna kutsal bir misyon atfederken yalnız değildi. Ulusal tarih anlatısından kaynaklanan belki de en "verimli" nosyon, ait olunan ulusal grubun sıradan siyasi hedefler değil, ilahî bir misyon takip ettiğidir. Rusya'nın ilahî/tarihî misyonu, dünyaya kutsal bir nizam vermekti. Polonya'nın misyonu Batı medeniyetini "Asyatik barbarlık"tan (Ruslar, Tatarlar, Türkler, Ukraynalılar) korumaktı. Avusturya-Macaristan'ın misyonu Hıristiyan uygarlığını Türklere karşı muhafaza etmekti. Bazı Romen aydınları da ülkelerininin misyonunun bir Slav çölü ortasında yer alan bir Latin vahasını korumak olduğuna karar vermişlerdi (Pearton, 1988: 164). Bu misyonlar, bugünün değerlerinin geçmişe yedirilmesi yoluyla, uzak geçmişte olduğuna inanılan şeyin,

bugün yapılması gerekli olan (Batı medeniyetinde yer almak) için yeterli meşruiyeti sağladığı anlayışını yansıtıyordu. Misyon kavramı bağlamında, Todorova'ya göre Balkan ve Orta Avrupa tarihçiliklerinin ortak bir metaforu da, ulusun Batı ile Doğu arasında bir köprü karakterine sahip olduğudur (Todorova, 1998). Mesela Yunanistan, bu eğretileme çerçevesinde Garp'ın medeniyetini Şark'a taşıyacak köprü olarak düşünülmüştür. Balkan tarihçiliklerinin hemen hepsinde bulunan Avrupa'yı Asya'nın tecavüzlerinden korumuş olmak, Batı'nın müdafiîliğini üstlenmek ve bundan ötürü türlü fedakârlıklara katlanmışlık durumu, hem ulusal kimliğin Avrupalılığının altını çiziyor, hem de ulusun sahip olduğu özgün misyon, ona kendine özgü bir nitelik katıyordu. Bu misyon anlayışından azade olması beklenebilecek olan Türk ulusal kimliği, özellikle cumhuriyetin kazandırdığı laik-Müslüman kimliği aracılığıyla kendi "köprü olma" konumunu da iddia edebilmiştir.

Paparrigopoulos'un eserinde iktisadi, yönetsel ve dinî tarihle ilgili konulardaki teknik sorulara ve toplumsal, kültürel ve iktisadi meselelere sarf ettiği ilgi dikkat çekicidir. Yine de *Istoria*'nın ekseni politik ve askerî hadiseler üzerine kurulmuştur. Bu özellik, eseri epik bir karakterle donatmakta ve metin, yüksek dramaturjik nitelikleriyle okuru sürükleyici bir hal almaktadır (Kitromilides, 1998: 29). Paparrigopoulos'un asıl ilgisi Yunan ulusunun, yani bu kolektif tarihsel aktörün sürekli varoluşunu ve devamlılığını yansıtmaktır. Dolayısıyla bu süreklilik aktarılırken Paparrigopoulos'un kolektif tarihsel aktörü zaman dışı ve değişmez bir toplumsal organizma olarak karşımıza çıkar. Kitromilides; Paparrigopoulos'un, Bizans İmparatorluğu'nu ve Kolettis'in *Megali Idea* kavramlaştırmasını "Romantik Hellenizm"in bileşenleri olarak bir araya getirdiği değerlendirmesini yapar. Paparrigopoulos'un eserinde, Yunan düşüncesinde Aydınlanma'nın ulusal tarihin Bizans bileşenine ilişkin yarattığı gerilimler bütünüyle aşılmış olur. Paparrigopoulos için Bizans tarihi, kolektif bir tarihsel aktör olarak kavramlaştırılan Yunan ulusunun tarihidir. Bizans; bu aktörün dilinin, dinî akidesinin ve her şeyden öte milli kimliğinin korunmasında en önemli rolü oynamıştır. Bizans tarihinin anlatımı Paparrigopoulos'un *Istoria tou Ellinikou Ethnous* adlı eserinin iskeletini oluşturur: beş ciltten üçü bu tarihle ilgilidir (Kitromilides, 1998: 28).

Paparrigopoulos, 8. yüzyıldaki ikonoklastik harekette Reformasyonun öncülünü görerek Gibbon'un Bizans ile ilgili yargılarını sorgular. Ona göre, ikonoklazmın da gösterdiği gibi Bizans, "durgunluk" iddialarına rağmen kendini yenileme kapasitesine sahipti (Huxley, 1998: 17). Paparrigopoulos için bu hareket liberal, ve insancıl bir mahiyeti haizdi. Köleliğe ve manastırların büyük nüfuzuna karşıt; seküler eğitim ve rasyonel iktisadi reform yanlısıydı. Nihayetinde ikonoklastik hareket muvaffak olamasa da, bu büyük reform girişiminin etkileri devam etmişti. Paparrigopoulos'un şemasında Bizans'a atfedilen tüm olumsuz özellikler yabancı (özellikle Doğu) etkileriyle açıklanır. Bu formülasyon,

Bizans tarihinde Viktorya çağı Avrupa standartlarına uygun ne varsa Hellen olarak tanımlamayı, bunun dışında kalan her şeyi de Şark'ın tesiri, yani yabancı bir unsur olarak bertaraf etmeyi sağlıyordu (Mango, 1984: 41). Yaşayan/yakın geçmiş ulusal anlatıya dahil edilirken onun karakterine ilişkin yeniden anlamlandırmalar da gündeme gelecektir elbette. Bizans, artık Şarklı özellikleriyle değil, örneğin klasik Hellen kültürünü muhafaza etmesi ve Batı'ya taşımasıyla ya da Hıristiyanlığı müdafaa etmesiyle tanımlanır.

Paparrigopoulos Bizans'tan kronolojik ve kültürel olarak uzak bir tarihsel varlık olarak değil, kendi toplumuna yakın bir terminoloji ile bakar. Yani Bizans yabancı bir varlık muamelesi görmez. Bizans dünyasını "Ortaçağ Hellenizmi", "Ortaçağ Yunan monarşisi", "Ortaçağ imparatorluğumuz", "bizim imparatorlarımız", "Ortaçağ atalarımız" gibi terimlerle ifade eder. Bu yaklaşım, okurun kafasında Bizans'a yönelik bir yakınlık hissinin oluşmasına katkıda bulunur ve kendi kimliğinin tanımlanmasında Bizans geçmişinin bir referans noktası olarak eklemlenmesine katkıda bulunur. Okur, yazarla birlikte Bizans'ın görkem ve başarılarından haz duyduğu kadar gerileme ve yok oluşundan da üzüntü duyar. Yine okurun bu büyük imparatorluğun Paparrigopoulos'a göre en büyük başarısını, yani antik Yunan'ın tersine Yunan ulusunun bütünlüğünün sağlanmasını takdir etmesini sağlar. Bizanslılar Arapları ve Sasanileri püskürtüp Slavları Hellenleştirerek Yunan ulusunun birliğini sağladığında nelere muktedir olduğunu isbat etmiştir (Kitromilides, 1998: 29-31).

Paparrigopoulos'un Orta Çağı ulusun doğrusal tarihine eklemlemesi Yunanistan'ı ulus inşa etme ve ulus-devlet kurma noktasında takip eden diğer Balkan uluslarına tarihyazımında bir model oluşturdu. Romen Nicolae Iorga[27] ve Bulgar Vasil Zlatarski gibi tarihçilerin Orta Çağ geçmişlerini yeniden keşfetmeleri Paparrigopoulos'un yaptığının kendi ulus-devlet tarihyazımları açısından bir nevî tekrarı idi (Kitromilides, 1998a: 30). Görkemli Orta Çağ geçmişinin yeniden diriltilmesine dayanan topraklarını genişletme fikri, sadece Yunanistan'a özgü değildi. Tam da Kolettis'in *Megali Idea*'dan bahsettiği dönemde, Sırp politikacı Ilija Garasanin *Nacertanije* olarak bilinen ve Bosna-Hersek, Kosova, Karadağ ve Kuzey Arnavutluk'un ağırlıklı olarak Sırp ve Ortodoks toprakları olarak tek bir krallığa bağlanmalarını içeren "Büyük Sırbistan" vizyonuna dair bir plan oluşturmuştu. Garasanin'in bu birleşmiş büyük Sırbistan fikri, Orta Çağ'daki Stefan Duşan'ın imparatorluğunun restorasyonunu amaçlıyordu ve bu vizyon, Sırp ulusal siyasetini 1918'e kadar belirledi (Peckham, 2000: 85).

27 Nicola Iorga'ya (1871-1940) göre Romanya Roma'nın (ve dolayısıyla Bizans'ın) varisidir ve bu geleneği muhafaza etmiştir. Dolayısıyla o, Akdenizli Hıristiyan uygarlığın İtalya ve Fransa ile birlikte bir uzantısıdır. Iorga *Byzantine appré Byzantine* adlı eserinde, daha önce ulusun yabancı egemenliğine boyun eğdiği karanlık bir dönem olarak değerlendirilen Fenerli beylerin hâkimiyetini, ulusal anlatıya dahil ederek Roma/Bizans geleneğinin bu dönemde nasıl devam edegeldiğini aktarır. Onun on ciltlik devasa *Romanya Tarihi*, Paparrigopoulos'un *Yunan Ulusunun Tarihi*'nin bir muadili olarak değerlendirilebilir (Pearton, 1988).

Balkan tarihçiliğinin tipik özelliklerinden olan tarihçi ve siyasetçi kimliklerinin örtüşmesine Konstantinos Paparrigopoulos iyi bir örnek teşkil eder.[28] Paparrigopoulos tarihe gazetecilik ve siyasetle meşguliyeti aracılığıyla yönelmişti ve tarih çalışmaları siyasi fikir ve eylemleriyle bağlantılıydı. Paparrigopoulos, siyasi içerikli yazı ve konuşmaları dışında *Ethniki Amina* (Ulusal Savunma) ve *Sillogos Pros Diaodosin Ton Ellinikon Grammaton* (Yunan Kültürünü Yayma Cemiyeti) gibi örgütlerde önemli rol üstlenir. 1878'de Berlin Konferansı'nda Yunan delegasyonunda yer alır. Ona göre tarih, Yunanlılar için yalnızca ilmî bir araştırma değildi; Yunanlıların ortaçağ tarihlerine yönelmesi gerekiyordu; zira modern Yunanlılar Bizanslıların doğrudan varisleriydi ve Bizans'tan bugünkü düşmanlarını (Bulgarlar ve Türkler) miras almışlardı. Bizanslılar kuzeyden ve doğudan gelen düşmanlara karşı on iki yüzyıl boyunca mücadele etmişlerdi. Ulusal siyasetin amacı ulusal birliği kurmaktı ve Paparrigopoulos'a göre bunun gerçekleştirilmesinde Prusya model alınmalıydı: milliyetçi bir kültür politikası, askerî bir ruh, gençlik örgütleri (*Burschenschaften*) Yunanlılarca da geliştirilmeliydi. Ona göre yeni Hellenizm, antik Yunan medeniyeti ile Bizans monarşisinin bir senteziydi (Veloudis, 1982: 77).

Paparrigopoulos'un eserinin tüm gücüne ve iddiasına karşın, üç dönemden oluşan (Bizans'ı içeren) ve sürekliliği esas alan tarihî şemanın bütünüyle hâkim olması hemen gerçekleşmez. Paparrigopoulos'a tepkiler sadece tarihyazımı alanında kalmaz, gazete yazılarından edebiyata kadar uzanır. Ancak 1880'lerde artık Paparrigopoulos "ulusal tarihçi" sıfatını alır ve ortaya koyduğu şema, Yunan ulusal tarih anlatısının eksenini teşkil eder.[29] Paparrigopoulos'un şemasının hâkim olması ve Bizans'ın bunda büyük bir yer tutmasına karşın, Bizans araştırmalarının kurumsallaşması ve Bizans'ın ulusal semboller arasına katılması oldukça uzun zaman alır. Ders kitaplarında Bizans, 19. yüzyılın sonlarında yer almaya başlar. 1914 yılında Bizans Müzesi kurulur; Üniversitede ise Bizans Tarihi Enstitüsü ancak 1924'te açılır. Bu gelişmelerde yüz-

28 Bu çakışmanın belki de en "dramatik" örneği Romen tarihçi Nicolae Iorga'dır. Zamanında, tarihçiliği kadar inişli çıkışlı siyasi kariyeri (Ulusal Demokratik Parti'nin lideri olan Iorga; milletvekili, bakan ve başbakan olmuştu) ile tanınan Iorga siyasi bir suikast sonucu öldürülmüştür. Siyaset ile tarihyazıcılığı arasındaki çakışmaya Türkiye de iyi bir örnektir. Tarihle bir şekilde ilgilenen birçok aydın, (Yusuf Akçura, Fuad Köprülü, Ahmet Ağaoğlu, Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Necip Asım (Yazıksız) vs.) milliyetçi siyasetin önemli figürleridir. Bu bağlantıya rağmen tarih çalışmaları başlangıçta bağımsız karakterini korumuş; ancak cumhuriyet sonrasında ve özellikle 1930'larda tarih çalışmaları siyasal vesayet altına alınmıştır. Tarihçilik, ilmî bir faaliyet olmaktan başka, hatta daha da önemli olarak, milli bir vazife olarak da telakki edilmiştir. Bilhassa 1930'larda hemen bütün kültürel kuruluşların siyasal denetim altına alınmasıyla tarih çalışmaları özerkliklerini yitirmişlerdir. Ersanlı-Behar'a göre siyasal vesayet altına alınma, fikir alışverişini ve eleştirel tavrı boğan bir ortam yaratmış ve bunun da Türk tarihyazıcılığı üzerinde uzun erimli olumsuz sonuçları olmuştur (Ersanlı-Behar, 1992: 93-8).

29 Paparrigopoulos'un Üniversite kürsüsündeki yerini, 1849'da Kayseri yakınlarında dünyaya gelen Pavlos Karolidis alır. Karolidis, Aydın mebusu olarak 1908-1912 yılları arasında Osmanlı parlamentosunda bulunmuştu. Karolidis, Paparrigopoulos'un *İstoria*'sının yeni bir baskısını hazırladı ve bu eserin devamını yazdı (Huxley, 1998: 20)

yılın sonlarından itibaren Avrupa'da gelişen Bizans araştırmalarının payı vardı. Bizans tarihi artık Avrupa için incelenmeye değer meşru bir alandı. Bizans'ın, Yunan drahmisinin Euro tarafından ekarte edilmesine kadar paralar üzerinde yer almaması da ilginçtir. Paralardaki semboller iki kutuplu modele (antikite ve bağımsızlık savaşı) sonuna kadar sadık kaldılar. Büyük İskender bile bu sembollere 1990'larda Makedonya meselesinin dayatmasıyla dahil oldu (Liakos, 1993).

İslâmiyet sonrası Türk tarihine yönelinmesiyle dikkatler nasıl Orta Asya'dan daha batıya kaymışsa, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Bizans mirasının sahiplenilmesi ve ulusal anlatıya entegre edilmesi, coğrafi odağın Bizans'ın tarihsel sınırlarına yönelmesine yol açtı. Sınırlar bir kimliği kendi olumsuzlanmasından ayırmak için çiziliyorsa, Yunanistan'ın sınırlarına ilişkin farklı yaklaşımlar, Yunan kimliğinin yapısına dair de farklı anlayışları ima etmektedir. Yunanistan'ın kuruluşundan itibaren ulusal mekânın tanımlanmasında güçlükler yaşanır. Tanımlamadaki ihtilaf ve belirsizlik uzun zaman devam eder. Bu belirsizlik öyle boyutlardadır ki, bağımsızlık elde edildiğinde, mevcut sınırlar geçici olarak kabul edildiğinden, bir başkent belirlenmesine bile karşı çıkanlar olur. Yunanistan'ın bağımsızlığının meşruiyeti antik Yunan mirasına göndermelerde bulunularak kazanılmıştı ve bu miras coğrafi olarak Mora ve Attika'ya odaklanıyordu. Ulusal mekânın algılanışındaki genişleme ise, beraberinde ulusun sembolik merkezlerinin de algılanışında değişiklik yaratır. Konstantinopolis, ulusun gerçek merkezi; Ayasofya da ulusun mabedi olarak tanımlanır. Coğrafyacılar, Yunan Krallığı'na odaklanmak yerine öğrencilerine "Yunan dünyasının bütünlüğünü" anlatırlar. Ancak; ulusal mekânın (uzamın) tanımlanmasına muğlak da olsa kendine özgü bir formül öneren *Megali Idea*'nın, 1922 sonrası uygulanabilir olmaktan çıkması ulusal mekânın konsolide olması ile sonuçlanır (Peckham, 2000: 86-87).[30]

Sonuç...

Yunan ve Türk ulusal tarih anlatılarının kuruluşunda, Batı/merkezin geçmişinin bir parçası olarak bundan, ulusun bağımsız varlığına meşruiyet devşirme kaygısı egemen olmuştur. Aynı kaygının genel olarak merkezin hemen kıyısında yeralan toplulukların bir ulusal tarih oluşturma çabasında da belli bir etkisi-

30 Coğrafya da, tarih ve folklor gibi Yunan milliyetçiliğinin hizmetine koşulmuştu. 19. yüzyılın ikinci yarısında milliyetçilikler arası rekabet kızıştıkça; coğrafya, demografi, kartografi gibi alanlar rakip Balkan milliyetçiliklerinin Balkanlar üzerindeki iddialarını meşrulaştırmak için kullanıldı. Balkan toprakları üzerinde, rakip milliyetçiliklerin verdikleri mücadelede etnografik haritaların kullanımı 1870'li yıllarda başlamıştı. Bu haritalar Balkanlar'da siyasi, entelektüel ve yasal sınırların çizilmesinde giderek önemli silahlar haline geldiler. Paparrigopoulos'un liderliği altındaki *Yunan Kültürünü Yayma Cemiyeti* istatikî veri toplanmasında ve Yunan davasını savunan etnografik haritaların oluşturulmasına destek verilmesi kampanyasında baş rolü oynadı (Peckham, 2000: 80).

nin olduğu söylenebilir.[31] Ancak Yunan ve Türk kimliğinin Avrupa kimliğinin kuruluşundaki merkezî konumu (biri kök-ata, diğeri de has öteki olarak) sözkonusu örneklerde bu kaygıyı daha belirleyici kılmıştır. Yunan versiyonunda bu çabanın belli bir başarıya ulaştığı söylenebilir. Yunanlılar, Yahudilerle birlikte Batı uygarlığının kuruluş hikâyesinde zaten yer almak gibi bir avantajı paylaşıyordu. Türk örneğinde ise kadim bir geçmiş mitosu, ulusa uzak geçmişe uzanan bir kimlik bahşetmişse de bu kimlik Batı/merkez ile ancak kısmen rabıtalandırılabilmiştir. Yukarda da ifade ettiğimiz gibi bu süreç, oryantalizme ya da Avrupamerkezciliğe bir tepki olmaktan ziyade, periferik topluluğunun geçmişinin oryantalistik ya da Avrupamerkezci bir gözle okunmasıdır. Mamafih, her iki örnekte de uzak geçmiş ile bugün arasında bir diriliş metaforuna dayanan anlatı, bir müddet sonra yerini, ulusun geçmişten geleceğe uzanan sürekliliğini temel alan bir şemaya bırakmıştır. Bu yer değiştirmede, sözkonusu anlatının içsel zaaf ve tutarsızlıklarını gidermek kadar, irredantizmi haklı kılma, içerde meşruluk arayışı gibi faktörler de belirleyici olmuştur. Ulusal kimlik ancak yaşayan geçmişin de dahliyle daha bütünlüklü bir hal almıştır. Ancak bu model değişikliğine gidilirken, merkez ile rabıtalanmayı sağlayan uzak geçmişin tasfiyesine gidilmemiş; yaşayan ve ölü geçmiş ulusal bir hikâye içerisinde bütünleştirilmiştir. Dahası, yakın geçmiş de "Batılı" vasıflarla donatılarak yeniden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde dışa ve içe yönelik meşruluk arayışı da birbirine eklenmiştir. Böylece yaşayan geçmişin de, Batı/dünya tarih anlatısı içerisindeki yeri tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu çabanın arkasında da milliyetçi tarihyazıcılığının yukarda aktardığımız paradoksal özelliği yatmaktadır. Yani ulus, kendine has bir nitelik kazanmak ve bağımsız bir varlık olarak tanınabilmek için tam tersine *sui generis*'liğini yitirmek ve merkezin tarihsel anlatısına katkısı ve etkisi ile tanımlanmak, yani bu anlatıya dahil olmak zaruretinde kalmıştır.

KAYNAKÇA

Aggelou, Alkis (1997) *To Kripho Sholio*, Estia, Atina.

Augustinos, Gerasimos (1997) *Küçük Asya Rumları*, çev. Evrim Evci, Ayraç Yay., Ankara.

Aydın, Suavi (1993) *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yay., Ankara.

Berktay, Halil (1983) *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, Kaynak Yay., İstanbul.

31 Böylesi bir kaygı, Romen tarihyazımında da merkezî bir yer tutar. Romen tarihçiliğinin kurucusu olarak kabul edilen Mihail Kogălniceanu, Barbara Jelavich'in belirttiğine göre, eğitimini tamamladığı Berlin'de tarihçiliğe yönelmekle kalmaz, ulusların medeniyet seviyelerine göre sınıflandırılması gerektiği görüşü ile de karşılaşır. Kogălniceanu'nun bundan sonraki bütün çabası Romenlerin medeniyetten nasibini almamış köylüler değil, antikiteye (Roma ve Daçya'ya) dayanan görkemli bir geçmişe sahip insanlar olduklarını ispatlamaktır. 1838'de kaleme aldığı *Histoire de la Valachie, de la Moldavie, et des Valaques transdanubiens*'in önsözünde, Batı tarafından kaale alınmama kaygısıyla dolu şu satırları yazar: "Bu aydınlanma yüzyılında, Moldavyalılar ve Vallahyalılar hâlâ vahşi, kaba ve özgürlüğü haketmeyen insanlar olarak görülmektedir" (akt. Jelavich, 1988: 87-9).

Berktay, Halil (1995) "Osmanlı Devleti'nin yükselişine kadar Türklerin iktisadi ve toplumsal tarihi", *Türkiye Tarihi 1*, Cem Yayınları, İstanbul.

Bernal, Martin (1998) *Kara Atena*, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Bora, Tanıl (1996) "İnşa döneminde Türk milli kimliği", *Toplum ve Bilim*, 71.

Bora Tanıl (1998) "Milli kimliğin kuruluş döneminde resmi metinlerde "Yunan düşmanlığı" neden eksikti, nereye gitmişti?", *Defter*, 11, (32).

Chatterjee, Partha (1996) *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul.

Clogg, Richard (1988) "The Greeks and their past", Dennis Deletant ve Harry Hanak (der.) *Historians as Nation -Builders Central and South-East Europe* içinde, Macmillan Press, Londra.

Clogg, Richard (1996a) "Sense of the past in the pre-independence Greece", *Anatolica, Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries*, Variorum, 7-30.

Clogg, Richard (1996b) "The Byzantine legacy in the modern Greek world: Megali Idea", *Anatolica, Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries*, Variorum, 253-281.

Clogg, Richard (1997) *Modern Yunanistan'ın Tarihi*, çev. Dilek Şendil. İletişim Yayınları, İstanbul.

Copeaux, Etienne (1998) *Tarih Ders Kitaplarında(1931-1993) TürkTarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, çev. Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Ersanlı-Behar, Büşra (1992) *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları, İstanbul.

Gellner, Ernest (1992) *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. Ersanlı-Behar ve Günay G. Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul.

Denisi, Sophia (1994) *To Elliniko İstoriko Mithistorima kai o Sir Walter Scott (1830-1880)*, Ekdosis Kastanioti, Atina.

Dimaras, K. Th. (1985) *Neoellinikos Diafotismos*, Ermis, Atina.

Dimaras, K. Th. (1994) *Ellinikos Romandismos*, Ermis, Atina.

Georgeon, François (1996) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1987-1935)*, çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Ankara.

Hartog, François (2000) "Avrupa fikrinin başlangıcı", *Tarih-Başkalık-Zamansallık* içinde, Dost, Ankara.

Herzfeld, Michael (1986) *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Pella, New York.

Herzfeld, Michael (1999) *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press.

Holbrook, Victoria (1998) "Batı'nın tahayyülünde Türkiyeliler ve Yunanlılar", *Defter*, 11, (32).

Huxley, George (1998) "Aspects of modern Greek historiography of Byzantium", David Ricks ve Paul Magdalino (der.) *Byzantium and the Modern Greek Identity* içinde, Ashgate, Londra.

Jelavich, Barbara (1988) "Mihail Kogalniceaunu: Historian as Foreign Minister 1876-8", Dennis Deletant ve Harry Hanak (der.) *Historians as Nation: Builders Central and South-East Europe* içinde, Macmillan Press, Londra.

Jusdanis, Gregory (1998) *Gecikmiş Modernlik ve Estetik* Kültür, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Kiriakidou-Nestoros, Alki (1978) *I Theoria tis Ellinikis Laoğrafias. Kritiki Analisi*, Etairia Spoudon Neoellinikou Politismou kai Ğenikis Paidias, Atina.

Kitromilides, Paschalis M. (1989) "Imagined communities and the origins of the national question in the Balkans", *European History Quarterly*, 19, (2), Sage Publications, Londra.

Kitromilides, Paschalis M. (1998a) "On the intellectual content of Greek nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea", David Ricks ve Paul Magdalino (der.) *Byzantium and the Modern Greek Identity* içinde, Ashgate, Londra.

Kitromilides, Paschalis M. (1998b) "Aydınlanma ve Yunan kültürel geleneği", *Tarih Öğretimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Liakos, Andonis (1993) "I Domisi tou Ellinikou Hronou stin Elliniki Istoriographia", *O Politis*, 104.

Mackridge, P. (1998) "Byzantium and the Greek language question in the nineteenth century", David Ricks ve Paul Magdalino (der.) *Byzantium and the Modern Greek Identity* içinde, Ashgate, Londra.

Mango, Cyril (1984) "Byzantinism and Romantic Hellenism", *Byzantium and its Image*, Variorum, Londra.

Millas, Herkül (1994) *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Miroiu, Mihai (1995) "Changing attitudes towards the Ottomans in Romanian Historiography", *New Perspectives on Turkey*, 12.

Öztürkmen, Arzu (1998) *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pearton, M. (1988) "Nicolae Ioarga as historian and politician", Dennis Deletant ve Harry Hanak (der.) *Historians as Nation-Builders Central and South-East Europe* içinde, Macmillan Press, Londra.

Peckham, Robert F. (2000) "Mapmania: Nationalism and the politics of place in Greece 1870-1922", *Political Geography*, 19.

Perinçek, Doğu (1996) "Sunuş", *Türk Tarihinin Anahatları* içinde, Kaynak Yay., İstanbul.

Petmezas, Socrates D. (1999) "The formation of early Hellenic nationalism and the special symbolic and material interests of the new radical republican intelligentsia (ca. 1790-1830)", *Historein*, 1.

Petropoulos, John A. (1978) "The Modern Greek state and the Greek past", Sp. Vryonis (der.) *The 'Past' in Medieval and Modern Greek Culture* içinde, Undena Publications, Malibu, 163-177.

Politis, Alexis (1998) "From Christian Roman emperors to the glorious Greek ancestors", David Ricks ve Paul Magdalino (der.) *Byzantium and the Modern Greek Identity* içinde, Ashgate, Londra.

Skopetea, Elli (1988) *To "Protipo Vasilio" kai i Megali İdea*, Atina.

Skopetea, Elli (1999) *Fallmerayer. Tehnasmata tou Andipalou Deous*, Themelio, Atina.

Todorova, Maria (1995) "Bulgarian historical writing on the Ottoman Empire", *New Perspectives on Turkey*, 12.

Todorova, Maria (1998) "Bulgar tarihyazıcılığında öteki sorunu", *Tarih Öğretimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Vakalopoulos, Apostolos (1990) *Nea Elliniki İstoria (1204-1985)*, Vanias, Selânik.

Veloudis, Yeorgios (1982) *O Jakob Philipp Fallmerayer kai i Genesi tou Ellinikou İstorismou*, E.M.N.E-Mnimon, Atina.

Yıldız, Ahmet (2001) *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene" Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yeğenoğlu, Meyda (1993) "Milliyetçiliğin sorunsalı: Üçüncü Dünya'da ideoloji ve çelişki", *Toplum ve Bilim*, 62.

Değini

Tarihyazımının bazı sorunları üstüne düşünceler

*Mete Tunçay**

Tarihin ayrı ayrı türleri vardır. En basitinden, incelenen dönemin zamanımızdan uzaklığına göre, tarih(yazı)-öncesi tarih, eskiçağ tarihi, ortaçağ tarihi, yeniçağ tarihi, yakın çağ tarihinden söz edilebilir. Bu dönemlerden herhangi biriyle metodlu olarak uğraşana "tarihçi" denir; ama yaptıkları iş, birbirlerinden hayli farklıdır. Pre-historia çalışan tarihçi (arkeolog), bulabildiği kalıntılardan, o nesneleri yapan ve kullanan insanların yaşamına ilişkin genellemeler kurmak zorundadır. Yakın dönemlere doğru geldikçe, tarihçinin marifeti, tam tersine, belge-tanıklık bolluğu içinde anlamlı-önemli olanları seçmektir. (Elbette, benim bizdeki Sol'un tarihi konusunda yaptığım gibi, yasaklamalar nedeniyle malzemesi zor bulunacak bir alanda çalışmıyorsa!) Sonra, araştırılan mekânlara göre de, tarih türleri farklılaşır: Türkiye tarihi, Avrupa tarihi, Uzakdoğu tarihi, Güney Amerika tarihi vb. Bunlarla uğraşanların bazı sorunları ortaktır, ama bazıları da kendilerine özgüdür. Nihayet, tematik tarih türleri vardır: Siyasal olaylar tarihi, toplumsal tarih, kültürel tarih, ekonomi tarihi, felsefe tarihi, siyasal düşünceler tarihi, bilim tarihi ve elbette, tek tek bilimlerin tarihi (tıp tarihi, fizik tarihi, kimya tarihi vb.). Bunların herbirinin sorunsal çerçevesi başka başka olmalıdır. Yine de, ne tür tarih yaparlarsa yapsınlar, bütün tarihyazımcıların şunlar gibi, kimi ortak niteliklerinin bulunması gerektiğini söyleyebiliriz: Bütün verileri sorgulamak; eleştirel ve nesnel olmak; varolmayanın olduğunu söylememek; varolanı görmezlikten gelmemek; biriciklikler üstünde odaklaşırken, başka zaman, mekân ve alanlardan benzerliklerle karşılaştırmalar yapmak; çağının değerlerini ürününe yansıtmak (örneğin, günümüzde barıştan ve demokrasiden yana olmak).

Ama, tarihyazımında herhangi bir konuyu tüketmecesine doğru bilgi ortaya

(*) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Tarih Bölümü.

koymak mümkün müdür? Bu denemede, böyle bir şeyin olamayacağını tartışarak, tarihyazımı alanının kimi yanlış anlaşılma biçimlerine ışık tutmak istiyorum. Genel tasarıma göre, geçmiş bir olay, kişi vb. üstüne yeterince belge bulur ve onları tarih metodolojisi kuralları uyarınca yorumlarsanız, tarihçi sıfatıyla üstünüze düşen işi tamamlamış olursunuz; bir daha, bir başka yerde ve zamanda, bir başka tarihçinin o konuyla uğraşması gerekmez. Oysa, tarihyazımının gerçekliği hiç de öyle değildir.

Belki diğer alanlarda, hatta doğa bilimlerinde de, her türlü bilginin ancak onunla uğraşan birey (yani bilimadamı) üzerinden toplumsal bir dolayımla varolabileceği doğrudur. Ama insan bilimleri arasında bile, toplumsal göreceliğin tarihçilik kadar belirgin olduğu bir başkası yoktur.

Bu soyut savları açıklamak için kendi deneyimlerimden basit bir örnek vereyim.

35 küsur yıl önce, Türkiye'deki Sol'un tarihini çalışmaya başlamıştım. Bu amaçla, yakın geçmişimizin bir dönemlendirmesini yapmam gerektiğini düşündüm. 1908 Meşrutiyeti'nden yola çıkacağım aşağı yukarı belliydi. Benden önce, merhum Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya gibi, ülkemizin 20. yüzyıl başlarını araştıranlar, Hürriyetin İlânı'yla birlikte, siyasal ve kültürel açılardan Osmanlı Devleti'nde derinliğine bir nitelik değişikliği yaşandığını ortaya koymuşlardı. Ama daha sonraki dönemleri ayıran kırılma noktaları nelerdi? 1923'teki Cumhuriyetin İlânı, çoğu tarihçinin kullandığı, besbelli bir seçenekti. Elbette, akıp giden zaman sürecini dönemlere ayırmanın, ancak anlamayı-kolaylaştırıcı (*heuristic*) ve simgesel bir şey olduğunu biliyordum; çizgiyi şurada ya da burada çizmek, özünde çok da önemli değildi. Yine de, bir dönemin bittiğini, bir başkasının başladığını söyleyebilmek için, aralarında farklar olmalıydı. Oysa, 29 Ekim'in birkaç ay öncesiyle birkaç ay sonrası arasında, bence, biçimler dışında pek bir şey değişmemişti. Sonra farkettim ki, Şeyh Said İsyanı üzerine 1925 Mart başında çıkarılan "Takrir-i Sükûn Kanunu" ile kamusal yaşamda temel bir şeyler değiştirilmişti. Ondan öncesiyle sonrası arasında süreklilikten çok, "kopuş" vardı. 1925'te bir "Siyaset dönemi"nin sona erdiğini ve bir "İdare dönemi"nin başladığını ileri sürerek, Sol ile ilgili etkinlikleri bu çerçeveye yerleştirmeye koyuldum.

Acaba niçin, 1925-1945 yılları arasında bizde "siyaset"in olmadığını ileri sürmüştüm?

Sol tarihimiz üstüne ilk çalışmalarımı, İngiltere'den döndüğüm 1963 ile, bunu doçentlik tezi olarak verdiğim 1966 yılları arasında yaptım. 27 Mayıs müdahalesinin üstünden çok vakit geçmemişti. Birçok genç gibi ben de, ordunun buyurganlaşmış Demokrat Parti iktidarını devirmesine sevinmiştim. Ama kısa sürede, bu hareketin siyaset-karşıtı anlamını ve böylesi bir tutumun içerdiği sakıncaları kavramaya başladım. 1961 Anayasasıyla birlikte, Türkiye'de Sol yeniden keşfedilmişti. Ama bu Sol, anti-emperyalist boyut üzerinden Kemalist

milliyetçilikle uzlaşma halindeydi. (Birçokları, bunun güvenlik endişesiyle başvurulan bir taktik olduğunu düşünebilir. Bence büsbütün öyle değildi.) Menderes-Zorlu-Polatkan idamları günlerinde, iki yıllığına İngiltere'ye gittim. "Siyaset Bilimi Doktoru" ünvanıma karşın, Batı'yı bir çok bakımdan (örneğin, laiklik konusunda) yanlış bildiğimi öğrendim. Londra İktisat ve Siyaset Bilimi Okulu'nda derslerini izlediğim Michael Oakeshott'tan etkilenerek "siyaset, ancak özgür siyasettir" diye düşünmeye başladım. Oysa, daha önceleri siyasetten anladığım, "iktidarın çevresinde olup bitenler" gibi bir şeydi. B.Crick'in siyasetin savunulması üstüne İngilizce kitabını okudum. Yine oradaki hocalarımdan Karl R. Popper'in metodolojisi, kuramlara eleştirel yaklaşmanın ötesinde, onların yanlışlıklarının kanıtlanması için çalışmayı, ancak (şimdilik) yanlışlanamadıkları sürece varlıklarına katlanmayı - kullanılmalarını öneriyordu.

Bu soyut kavramları, Türkiye'nin yakın geçmişine ilk uygulama girişimim, Samet Ağaoğlu'nun *Kuva-yı Milliye Ruhu*'nu hatırlayarak oldu. Samet Bey, bu kitabı, DP'nin muhalefet döneminde, CHP'lilerin kendi tarih-öncelerinin önem ve değerini vurgulayarak tek-parti otokrasisine saldırmak için yazmıştı. (Bizde tek-parti yönetiminin kurulmasını, Sol üstüne çalışmamdan sonraki yıllarda ayrıca araştırdım.) Hürriyetin İlân edildiği 1908'den, Takrir-i Sükûn'un getirildiği 1925'e kadar, İttihatçı diktası altında geçen 1913-1918 alt-dönemi hariç, biz "Siyaset" yaşamıştık.

1960 Devrimi, bana da, kamusal yaşamda iyi niyet ve samimiyet gibi niteliklere bakmanın beyhudeliğini gösterdi. Tepeden-inme zorlamalarla çağdaşlaşma olamıyor, azgelişmişlik çemberi kırılamıyordu. Sol değer ve düşüncelere yakınlık duymaya başladım. İngiltere'de o ülke sosyalizminin (genellikle Marksist olmayan) geçmişini araştırdım; bu bana, Marksist arkadaşlarıma oranla daha geniş bir perspektif kazandırdı.

Marx için, insanlık Komünist aşamaya erişince Siyaset sona erecek, onun yerini "Şeylerin İdaresi" alacaktı. Sınıfsal anlamda, *siyaset* olumsuz, *idare* olumlu kavramlardı. Oysa, Komünizm gelmeden siyaset kaldırılır, insanlar "siyasetsiz idare" edilirse, buna olumsuz gözlerle bakmalıydık. Ben de, bizde 1925'te başlayan "İdare" döneminin çok-partili yaşama dönülen 1945'e kadar sürdüğünü yazdım. Siyasetin yerine idareyi geçirme eğilimleri, iktidar sürelerinin ortalarında buyurganlaşan DP'den sonra da, 20. yüzyılın ikinci yarısında birçok kereler askerlerce temsil edildi.

Şimdiden geriye bakınca, çalışmamın kuramsal çerçevesi bana böyle oluşmuş görünüyor. (Gerçekte o zaman neler düşündüğümü hiç kimse bilemez!) Pekiyi, bu ayrıntıları niçin anlattım? *Tarih Nedir*'in (ve Sovyetler Birliği tarihi üstüne bir dizi cildin vb.) yazarı E. H. Carr, (TC'nin 23 Ekim 1923'te kurulduğu gibi) olgusal doğrulardan sapmamanın, tarihçi için bir erdem değil, ödev olduğunu belirtmişti. Gerçekten, tarihyazımını başka yazın türlerinden ayıran, burada yapılan yorumun niteliğidir. Tarihyazımında yorum, nelerin kurulacak

anlatıda "olgular" sayılacağının saptanmasıyla başlar. Bu anlam yakıştırma işlemi, tarihçinin kafasındaki çerçeve uyarınca yapılır. O çerçeve ise, (tarihçinin zekâsı ve yaratıcılığı gibi öznel öğeler bir yana) toplumsal olarak belirlenir. Tarih yazarı, (başka bütün insanlar gibi, ama diyelim sanatçılardan daha çok) yaşadığı çağın ürünüdür. Ben, anlattığım çalışmayı Türkiye'de 1960 Devrimini izleyen yıllarda yapmamış, İngiltere'ye gidip sözünü ettiğim düşünsel etkilenmelere uğramamış olsaydım, vb. böyle bir dönemlendirmeye gider miydim?

Bu süreçte (tarihyazımcı) birey önemli gibi duruyor; ama daha yakından bakınca, o kendi üstüne düşen ışıkları kafasında kırarak yansıtan bir prizmadan başka bir şey değildir. (Benzetme/analoji ile akılyürütmenin aldatıcı olduğunu biliyorum; ama bunun anlatım kolaylığı sağladığı açıktır.) Aynı ortam ve çağda başka bir prizmadan farklı görüntüler yansıyacağı gibi, aynı prizmanın bir başka ortam ve çağda yansıtacağı görüntüler de farklı olacaktır. Burada, postmodern tarih kuramlarının tartışmasına hiç girmek istemiyorum. Geçmişin olayları verilidir; varolmayanı uyduramayız. Ancak, kimilerini anlam yakıştırarak "tarihsel olgu" düzeyine yükseltip, anlatımızı onların üstünden kurabiliriz. Aynı ortam ve çağda yaşayan ve aynı geçmiş dilimini araştıran iki tarihçi, dikkatlerini başka başka olgulara odaklayıp, bunların arasında farklı ilişkiler görebilirler. Biribirlerini etkileseler de, ayrı tarihler yazarlar. Daha önemlisi, belirli bir tarihyazımcının aynı konuyu başka bir ortam ve çağda olsaydı farklı yazacağını düşünmemizdir. (Ötekinin tersine bu, varsayımsal kalmak zorunda bir örnek!) Geçmiş öylece durup durur; ama oradaki olaylara bakan kişinin benimsediği değerler, duyarlıkları, kurduğu ilişki çerçeveleri, farklı tarihyazımlarına yol açacaktır.

Yazımın en başında, tarihçinin neler yapması, neler yapmaması gerektiğini sıraladım. Ama kendi tanımladığı malzemeyi incelerken, asıl, "sorun yakalama"ya çalışmalıdır. Bilinenlere yenilik getirmenin, katkı yapmanın yolu budur. Sorun yakalamak, varolan öykünün öğeleri arasında ya da onlarla (henüz o öyküye katılmamış) sizin anlamlı gördüğünüz bir bilgi parçası arasında bir çelişki, en azından bir uyuşmazlık bulunduğunu saptamak demektir. Sorunu çözmek, genellikle sorunu yakalamaktan daha kolaydır. Yeterince düşünürseniz, bir açıklama bulursunuz. Farkettiğiniz aykırılıkların üstesinden gelmeye çalışmanız, katkının-yeniliğin söz konusu olmadığı durumlarda da hayli işe yarar.

Yine kendi deneyimimden bir örnek vereyim. Ben, yakın dönem Türkiye tarihini biraz araştırmış olmakla birlikte, öteden beri "Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi" öğretmenliği yapıyorum. Rahmetli Nurullah Ataç, edebiyat öğretmenlerine "edebiyat memuru" derdi. Benimki de, "siyasal düşünceler tarihi memurluğu" gibi bir şey. O alanda katkılara yol açabilecek araştırmalar falan yapmış değilim. İşim, geçmiş düşünürleri doğru dürüst anlamaya ve öğrencilerime doğru dürüst anlatmaya çalışmakla sınırlı. Bir keresinde, Aristoteles okuturken, onun hocası Platon'u ne kadar kötü anlattığı dikkatimi çekti. İngilizcesin-

den Türkçeye çevirdiğim *Politika*'da (Remzi Kitabevi), Platon'un *Devlet*'ine (*Politeia-Republic*) ilişkin olarak söylediklerini, sınavda benim bir öğrencim yazsa kırık not verirdim. Üstelik, Aristoteles'in Akademia'da uzun yıllar Platon'dan ders gördüğünü biliyoruz. Başvurduğum hiçbir felsefe tarihi kitabında bu sorunun açıklamasını bulamadım. Sonra, Platon'un *Yasalar*'ını (*Nomoi*) okudum. Aristoteles'in *Politika*'sındaki çoğu fikirlerin bu kitaptan esinlendiğini gördüm. Sorun (bence) aydınlandı: Aristoteles Platon'un *Politeia*'yı yazdığı dönemde değil, *Nomoi*'yle uğraştığı yaşlılık yıllarında öğrencisi olmuş, onun o zamanki görüşlerinin etkisi altında kalmıştı. Herhalde, hiç değilse bazı klasik çağ felsefe tarihi uzmanları bunu biliyorlardır; ama ben onlardan öğrenmedim, kendim farkettim.

Başta sıraladığım tarihçilik kurallarından birinin daha uygulanışını göstermek için, kendi mütevazı tarihyazımcılık serüvenimden bir başka örneğin üstünde durayım. İnkılap Tarihi denilen alanda çalışanlar, bilindiği gibi, kabaca ikiye ayrılır: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte süreklilikten çok kopuş yaşandığını düşünenler ve bu süreçte kopuştan çok süreklilik görenler. "Resmî tarihçiler" ilk eğilimdendirler; ben diğerleri gibi, sürekliliğin daha ağır bastığını düşünüyorum. "Kopuş" kuramcıları, bunu belirtmek kendi tezlerini kuvvetlendireceği halde, (TBMM Tutanakları, Düsturlar, gündelik gazeteler gibi sıradan kaynakları zahmet edip incelemedikleri için) Cumhuriyet kurulurken Osmanlı asker ve sivil bürokrasisinin esaslı bir biçimde tasfiye edildiğini yazmamışlardır. Ben, bu ayıklamayı yapan "Heyet-i Mahsusalar"ın varlığını keşfedince, süreklilik tezini zayıflatacağını bile bile, hiç duraksamadan, bu konuda uzunca bir makale yazdım ve *Kanun-u Esasînin 100. Yılı Armağanı*'nda yayımladım (SBF Yay., 1978, s. 307-29.). Daha sonra, Cemil Koçak arkadaşımın da *Tarih ve Toplum* dergisinin 52. sayısında (Nisan 1988) tamamlayıcı bir yazısı çıktı. (Bildiğim kadarıyla, ondan beri Heyet-i Mahsusalar üstünde hiç durulmadı.)

Bizim yazdıklarımızla konu tüketilmiş, iş bitmiş midir? Elbette, hayır. Biz sadece bir olguyu saptadık. Benim bir dipnotunda değindiğim gibi, Genelkurmay Başkanlığı, İçişleri Bakanlığı ve Danıştay arşivlerinde bulunması gereken ilgili belgelerin incelenmesi, erken Cumhuriyet döneminde devletin benlik-imgesini, hatta o zamanki "vizyon"u kavramamıza hâlâ yardım edebilir.

Bizde Tarihyazımcılığın hal-i hâzırı hakkında söylenecek şeyler çok. Hiç kuşkusuz, genç tarihçilerimiz değerli çalışmalar yapıyorlar. Ama birçok bilgiyi, güvendikleri (ikinci el) kaynaklardan eleştirisiz aktarıyorlar, girdikleri çizgide yeterince aykırı düşünmüyorlar gibi bir izlenimim var. İnşallah, yanılıyorumdur.

Türkiye'de emek tarihinin sefaleti üzerine bazı notlar

*Yüksel Akkaya**

Türkiye'de çalışma hayatının, ilişkilerinin, emek süreçlerinin tarihsel gelişimini inceleyen; ilk kaynaklara ve belgelere dayanan; kuramsal çerçevede değerlendirmesini yapan bilimsel araştırmalar ne yazık ki yok denecek kadar azdır. 1960-1980 döneminde emek tarihine yönelik artan ilginin, son yirmi yılda neoliberal rüzgârlarla önce azalıp, sonra kaybolması ise bu alanın iyice çoraklaşması anlamına gelmiştir. Bu kısa değerlendirmede emek tarihinin hem niceliksel hem de niteliksel sefaleti ile ilgili kimi gözlemler dile getirilmeye çalışılacaktır.

Emek tarihi: Tarihçilerin üvey evladı

Ülkenin en eski üniversitelerinden ve fakültelerinden birinde daha başlangıçtan itibaren bir tarih bölümü bulunmasına rağmen, emek tarihi, aradan geçen üç çeyrek asırlık zamana rağmen tarih bölümlerinde bir anabilim dalına sahip olma "lüksüne" kavuşamamıştır. Emek tarihi ile ilgili bir anabilim dalının oluşmaması bir yana, tarih bölümlerinde, ayrı bir ders olarak emek tarihine yer verilmesi bile düşünülmemiştir. Üniversitelerde lisans düzeyindeki bu ilgisizlik ne yazık ki lisans üstü eğitim aşamalarında da giderilmiş değildir.

Tarih bölümlerinde doğrudan emek tarihi ile ilgili olarak yazılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin sayısı oldukça sınırlıdır. Kuşkusuz bunun temelinde tarih eğitim ve öğretiminin yeri kadar emek tarihinin netameli bir konu oluşunun da payı bulunmaktadır. Böyle olduğu için de Fuzuli'nin mezarının nerede olduğuna ilişkin yapılmış olan iki ciltlik, bin küsür sayfalık bir doktora tezinin sonunda, mezarın tam olarak nerede olduğunun bilinemeyeceğini söylemek

(*) Mersin Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü.

için harcanan zaman ve emek, çalışma hayatının daha önemli/yaşamsal alanlarından esirgenmektedir.

Meslekten tarihçiler, öğreten ve öğrenenler olarak, çalışma hayatına, emek tarihine öylesine ilgisizdirler ki araştırmalarında bu konu ile ilgili bilgileri bile büyük bir kıskançlıkla görmezden gelmekte; gördüğünde ise şöyle kısaca bir değinip geçmektedirler. Böyle olduğu için de yapılan araştırmalarda, yüksek lisans ve doktora tezlerinde çalışma hayatı ile ilgili konulara "kendiliğindenci" bir yaklaşımla yer verilmektedir. "Kendiliğindenci"den kastımız, kimi bilgilere geçerken yer vermek zorunluluğunun duyulmasıdır. Örneğin, sanayileşme sürecine ilişkin yazılmış bir doktora tezinde, İzmir'de 1790 yılında 500 işçi çalıştıran bir fabrikanın kurulmuş olduğundan söz edilmekte, ama buradaki emek süreçlerine, çalışma koşullarına, iş ilişkilerine, işçilerin yaşam biçimlerine, koşullarına hiç değinilmemektedir. Çünkü araştırmacının aldığı tarih eğitimi böyle bir sorgulamayı yapacak temel bilgileri içermemiştir. Böyle olduğu için, geçerken böyle bir fabrikanın kurulduğunu, burada da 500 işçinin çalışmış olduğunu belirtmek bu tarihçi için yeterli olmaktadır. Onun için yeterli olan bu yaklaşım, emek tarihi için sefaletten başka anlama gelmemektedir.

Akademik dergilerin yanı sıra piyasaya yönelik çıkan tarih dergilerinde emek tarihi ile ilgili yazıların yok denecek kadar az olması meslekten tarihçinin ilgisini (!) gösteren bir başka çarpıcı olgu olarak karşımızda durmaktadır.

Meslekten tarihçilerin boş bıraktığı bu alanı, dışardan sosyologlar, iktisatçılar, hukukçular tamamlamaya çalışmaktadır. Emek tarihi gibi netameli bir alana, bir sosyoloğun, Oya Baydar'ın (1969), daha sonra kitap olarak yayınlanacak olan doktora tezi ile giriş çabası ise büyük bir "direniş" ile karşılaşmıştır. Üniversite, daha sonra klasik bir esere dönüşecek olan bu doktora çalışmasını, "Türkiye'de İşçi Sınıfı: Doğuşu ve Yapısı"nı, reddetti. Oysa bu çalışma emek tarihi ile ilgili olarak o güne kadar yapılmış olan en kapsamlı çalışma idi; emek tarihiyle ilgili olarak yayınlanmış bulunan ve çoğu da önemli eksiklikler ve yanlışlıklar içeren birkaç broşür ile karşılaştırıldığında büyük bir boşluğu doldurmaktaydı. Oya Baydar'ın açtığı bu yoldan, yine meslekten tarihçi olmayan Mehmet Şehmus Güzel, Mesut Gülmez, Zafer Toprak ve Ahmet Makal gitmekte, emek tarihi ile ilgili bu boşluğu doldurmaya çalışmaktadırlar. Meslekten tarihçilere düşen ise, bu çalışmalardan "yararlanmak" olmaktadır. Tarih ve tarihçi için ne utanılası bir durum!

Meslekten günahkârlar: Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümleri

Meslekten tarihçilerin hüküm sürdükleri tarih bölümlerinin çalışma hayatına, emek tarihine yönelik ilgisizliği, işlerinin "çokluğu" nedeni ile anlaşılabilirse de, sayıları son yıllarda hızla artan çalışma ekonomisi ve endüstri ilişkileri bö-

lümlerinin emek tarihine ilişkin ilgisizliği affedilebilir gibi değildir. Tarih bölümlerinde olduğu gibi, güncelin içinde boğulmuş olan bu bölümlerde de, ne yazık ki, emek tarihi ile ilgili ders sayısı oldukça azdır. Emek tarihi ile ilgili konular ya bir derse sığdırılmakta, ya da başka derslerin bir uzantısı olarak ele alınmaktadır. Kuramsal açıdan ve derslerin içeriği açısından bakıldığında ise emek tarihi ile ilgili doğrudan ve dolaylı derslerin önemli eksiklikler ve yanlışlıklar içerdiği görülmektedir. Birkaç bölümdeki istisna ise genelin yapısındaki bozukluğu giderecek etkiye sahip değildir. Genelde emek tarihine yönelik ilgisizlik bu bölümlerde de sürmektedir. Bu öyle bir ilgisizliktir ki, bırakalım kuramsal, yöntemsel eksik ve yanlışlıkları gidermeyi, ders kitaplarındaki el kitabı ve broşürlerden kaynaklanan eksiklikler ve yanlışlıkların giderilmesi için yeni ve kapsamlı yayınlara bakma gereğini bile duyurmamaktadır.

Bu ilgisizlik ve kayıtsızlık nedeni ile emek tarihinin bugünkü sefaletinde bu meslek erbabının günahı büyüktür. Meslekten, Makal (1997; 1999) ve Güzel'in (1993; 1996) çabaları, yazılmış az sayıdaki yüksek lisans, doktora tezleri ve makale ise bu günahı temizlemeye yetmemektedir. Bugün bu bölümlerde yayınlanan çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezi birbirinin tekrarı özelliği taşımaktadır. Tarih bölümünde olduğu gibi bu bölümde de emek tarihine ayrılacak zaman ve emek bulunmamaktadır.

Çalışma hayatına, ilişkilerine yönelik çok sayıda bölüm kurulmasına rağmen, tarih bölümlerinde olduğu gibi, bu bölümlerde de bir "Emek Tarihi Araştırmaları Merkezi"ne, "Emek Tarihi Enstitüsü"ne rastlanmaz. Çünkü, gereksizdir!

Çok sayıda çalışma ekonomisi ve endüstri ilişkileri bölümüne rağmen, hâlâ 1960'ların sonu ile 1970'lerdeki çeviri kitaplar ve sınırlı sayıdaki telif eserden yararlanılarak, birbirinin benzeri çalışmalar yapılması, kitapçıların raflarını doldurmayacak kadar az sayıda kitabın bulunması, kuşkusuz, tarihçiler kadar, bu bölümler için de bir utanç konusudur. Belki de emek tarihinin sefaletinde en büyük pay bu "günahkârlara" ait bulunmaktadır!

Emek tarihine "ihanet" içindeki kurumlar: Sendikalar

"Hiç birimiz masum değiliz" diyeceksek, bunu söyleyemeyecek olan tek kurum sendikalardır. Kuruluş ve gelişim süreçlerindeki zorluklara, sıkıntılara rağmen, sendikalar emek tarihi açısından geriye bir şey bırakabilecek olanaklara sahipken, böyle bir özen göstermemişlerdir. Dün açısından bakıldığında, emek tarihi açısından bir "zaafiyet" olarak algılanabilecek bu tutum, 1950'li yıllardan sonrası için zaafiyetin ötesinde de bir anlam taşımaktadır. Bugün herhangi bir sendikaya gidilip, kendi tarihine yönelik bir çalışma yapılmaya kalkılsa, bırakalım dününü, bugününe ilişkin bilgilere bile ulaşmak olanaksız gibidir. Başlangıçta gelir sorunu olan sendikaların bugün ellerinde devasa bütçeler bulunmaktadır. Ancak, bu bütçelerden bir arşiv oluşturulması için, ya da

kendi tarihinin yazılması için bir pay ayrılması hiç düşünülmemektedir. Kendi tarihinin yazımına yönelik bir girişimde son olarak Petrol-İş bulunmuştur. Ancak, elli yılık tarihin anlatılmaya çalışıldığı 460 sayfalık bu çalışmanın sadece ilk yüz sayfası 1980 öncesine aittir.[1]

Konfederasyonlar açısından ise durum daha da vahimdir. 12 Eylül'ün gazabına uğramış olan, arşivi derdest edilip sıkıyönetim komutanlıklarının depolarına yığılmış olan DISK için emek tarihine yönelik olanaksızlık belki maruz görülebilir, ama yaklaşık yarım yüzyıllık geçmişe sahip en eski konfederasyon olan Türk-İş'in kendi çıkarmış olduğu dergi koleksiyonuna bile sahip olmaması her halde maruz görülemez.[2] Uzun yıllar kendi tarihini yazamamış olan Türk-İş, Yıldırım Koç'un kurum içinde çalışması ile birlikte belgeleri içeren iki ciltlik bir seri çıkarabilmiştir.[3] Ancak bu, kurumun kendi tarihini yazdığı anlamına gelmemektedir.

Yaklaşık yarım yüzyıllık geçmişi olan bazı sendikaların çıkarmış olduğu periyodik yayınlar, dönemlerinin önemli tanıkları olmalarına rağmen korunamamış, bir fazlalık olarak görülüp yok edilmiştir. Bugün, eksik nüshalarla da olsa Milli Kütüphane'de yer alan bu periyodik yayınların bir örneğini edinip, sendikanın arşivine koymak, sendika yöneticilerinin aklının ucundan bile geçmemektedir. Oysa, mikrofilm, ya da fotokopi şeklindeki bir çoğaltma işlemi, bir günlük yemek maliyeti kadar bir külfete bile mal olmayacaktır.

Devasa binalar, görkemli arabalar kadar sendikaların kendi tarihlerine de ihtiyaçları vardır. Çünkü, klasik bir söylemle dünü bilmek, bugünü anlayıp, yarınına ışık tutmak açısından önemlidir, o nedenle gereksiz bir masraf değildir.

Devlet için "lüks" evrak: Emek arşivi

Meslekten tarihçiler ve sendikalar gibi devlet için de çalışma hayatı ile ilgili bilgileri içeren sınırlı sayıdaki arşiv belgesi olan dökümanlar yer kaplayan bir fazlalık, SEKA'lık gereksiz malzemedir. Bırakalım uzak geçmişi, bugün yakın tarihe ilişkin yapılacak bir araştırmada bile devletin resmî kurumlarında emek tarihi ile ilgili belge ve bilgilere ulaşmak mümkün değildir. İmkansızlık, resmî kurumlarda araştırmacılara çıkarılan zorluklardan çok, araştırıcının ulaşmak istediği belgelerin yok edilmesinden kaynaklanmaktadır. İmkansızlığın bir aşaması olan arşivlere ulaşma zorluğu şu veya bu şekilde bir gün aşılabilir. Ancak, imkânsızlık yok edilen arşivler nedeni ile asla aşılamaz, emek tarihi açısından temel sorun ve aciliyet de buradan kaynaklanmaktadır. Başta Çalışma Bakanlı-

1 Bu kitap da daha çok belgesel içerikli olup, belli bir yöntem ve kuram çerçevesinde analizleri içermemektedir (Petrol-İş, *50. Yılında Petrol-İş 1950-2000*, İstanbul, 2000).

2 Birkaç kez bu dergi külliyatını görmek istememize rağmen, her seferinde Türk-İş'te böyle bir koleksiyonun olmadığı söylenmiştir!

3 Türk-İş, kendi tarihine ilişkin bu belgeleri yayınlama kararını 1992 yılında yapılan 16. Genel Kurulunda aldı (Türk-İş, *Belgelerle Türk-İş Tarihi*, 2 Cilt, Ankara, 1995).

ğı, Bölge Çalışma Müdürlükleri olmak üzere, Emniyet Müdürlükleri gibi çalışma hayatı ve emek tarihi ile doğrudan ve dolaylı ilgili bir çok resmî kurumun 1980 öncesine ilişkin belgeleri, tesadüfi olarak (!), ya sel baskını nedeni ile bodrum katlarında ıslanmış ve bu nedenle SEKA'ya gönderilmiş; ya yangında yok olmuş; ya da koyacak yer olmadığı için yeniden kağıt yapılmak üzere SEKA'ya gönderilmiştir. Bu hazin duruma dikkat çeken M. Gülmez'in (1983) "serzenişleri" çok önemli olduğu için uzunca bir alıntı ile tehlikenin boyutunu ortaya koymaya çalışacağız. Gülmez şöyle yakınmaktadır:

> Arşiv hizmetlerine karşı takınılan ilgisiz ve umursamaz tutumun en acı ve düş kırıklığı yaratıcı örneğini Çalışma Bakanlığı oluşturmaktadır. Göreli olarak yeni kurulmuş olmasına karşın, Çalışma Bakanlığı'nın eski ve yeni tüm dosyaları ve belgeleri, yersizlik gerekçesiyle, Ankara Bölge Çalışma Müdürlüğünün bulunduğu binanın garaj olarak kullanılan bir köşesine gelişigüzel yığılarak yazgısına, yani çürümeye bırakılmıştır ya da ömrünü doldurarak SEKA'ya gönderilmeyi beklemektedir. (...) Daha üzücü olan nokta ise, ileride, yakın tarihi kapsamak üzere yapılacak araştırmalarda Çalışma Bakanlığının arşivinden yararlanılmasının, ne yazık ki, olanaksız bulunmasıdır (Gülmez, 1983: x-xi).

Çalışma hayatı ve emek tarihi ile ilgili doğrudan ilgili bir kurumda arşivlemeye yönelik bu ilgisizlik "anlaşılabilirse" de, güvenlik kaygısı ile çalışma hayatını izleyen, raporlar tutan, emek tarihi ile ilgili dolaylı bir kurum olan emniyet birimlerinin, arşivlerini yok etmesi her halde anlaşılamaz. Oysa, tutulan raporlar emek tarihi için büyük bir zenginlik içermektedir. Arşivleri kimi belgelerin tesadüfen saklandığı, kimi belgelerin ise bilinerek yok edildiği ya da rastlantısal olarak kaybolduğu, arşivcilerin profesyonelce çalışmalarının ürünü yerler olarak tanımlayan Evans (1999), "1980'lerde Hamburg devlet arşivlerinde çalışırken, polisin, Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki 10-20 yıl içinde kentin birahanelerine ve barlarına sivil ajanlar göndererek buralarda sosyalist işçilerin ne konuştuklarını dinletip daha sonra bunları gizli raporlar halinde yazdırdığının farkına" vardığını ve "20.000'den fazla raporun bulunduğunu" belirtirken, aslında polis kayıtlarının emek tarihi açısından ne kadar önemli yer tuttuğuna da işaret etmektedir. Önemsiz, sıradan görülen bu belgeler oldukça ilginç bilgiler içermektedir. Öyle ki, örgütlenme ve ideolojik sorunların dışında, bu belgelerde sıradan sosyalist işçilerin "aile, suç, yasa, yiyecek-içecek, boş zaman faaliyetlerine ilişkin görüşleri" bile yer almaktaydı. Ancak, bu arşiv de şans eseri korunmuştu ve keşfedilip, kullanılmak için tarihçisini bekliyordu. İşte tam da bu noktada tarihçi, arşivlerin kurtarılmasında, ilgisini göstererek önemli bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede bakıldığında, resmî kurumların arşivlere yönelik bu ilgisizliğinin sorumlularından biri, dolaylı da olsa, meslekten tarihçiler ve tarih bölümleri olmaktadır. Türkiye'deki arşivler, kurtarılmak için tarihçisini ve araştırıcısını bekliyor.

Araştırmacılar: Zaaf ve eksikliklere rağmen...

Akademik cenahın ilgisizliğine rağmen, emek tarihi büsbütün sahipsiz kalmamış, birçok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Özellikle 1960'ların sonu ile 1970'li yıllarda bu konuda yayınlanan eser ve yazılarda önemli artışlar olmuştur. Zaten bugün, kitapçıların raflarının bir kıyısına sığınmış olan emek tarihi ile ilgili çalışmaların büyük bir bölümü de bu döneme aittir. Bu eserlerin temel zaafı ise, birincil kaynaklara dayanmaktan çok, daha önce yayınlanmış olan ikincil kaynaklara dayanmaları ve kuramsal açıdan bir eksiklik taşımalarıdır. O nedenle de bir önceki kaynakların eksik ve yanlışlıklarını da içermektedirler. Bu "yeni" yazımda, dönemin siyasal özelliklerine bağlı olarak bazen abartmalara bazen de küçümsemelere yönelinmiştir. Batı'nın emek tarihi ile ilintilendirilmek istenen çalışmalar ise farklı boyutta bir yaklaşım zenginliği sunmakla birlikte, bazı özgünlükleri göz ardı ettiği için kuramsal temelleri ve dayanakları zayıf olan eserler olarak kalmışlardır. Bu "ikinci kuşak" emek tarihi eserleri, L. Erişçi (1951), K. Sülker (1955; 1968; 1976; 1987) gibi dönemin emek tarihine yönelik yazılar yazmış olan "birinci kuşak" araştırmacıların yazdıklarının bir yeniden üretiminin ötesine geçmekte bir hayli zorlanmıştır. Bir envanter çalışması özelliği taşıyan TİB'in (1976) yayınladığı kitap ise bir istisna oluşturmuştur.

Sosyalist hareketin yükseldiği 1960'lı ve 1970'li yıllarda emek tarihine ilginin artması bir sürpriz değildir. Emek dünyasının keşfine yönelik merak, araştırmaların sayısını artırmıştır. Bu dönemin temel özelliklerinden biri de, emek tarihine yönelik olarak, Türkologların yazmış oldukları kitapların Türkçe'ye çevrilmesidir. A. Şnurov ve Y. Rozaliyev'in (1970), A. Şnurov'un (1973), Y. Rozaliyev'in (1974; 1979), D. Şişmanov'un (1978) kitapları bu türden eserleri oluşturmaktadır. Sosyalist dalganın yükseldiği bir dönemde yazılmış bu kitaplar, yer yer nesnel gerçeğin ötesine taşmış, ajitatif kaygılar ile olayları ve olguları abartan bir söyleme yönelmişlerdir. "Birinci kuşak Türkolog" olarak sınıflandırılabilecek bu araştırmacıların, tüm zaaf ve eksikliklerine rağmen, Türkiye emek tarihine, önemli katkılarda bulunduğunu söylemek gerekir.

Sosyalist dalganın geri çekildiği, büyüsünü yitirdiği 1980 sonrası dönemde ise gerek "akademik" cenahtan, gerek "üçüncü kuşak araştırmacılardan", gerekse de "ikinci kuşak Türkologlardan" daha yetkin çalışmalar gelmeye başlamıştır. Akademik cenah için, iş hukuku tarihinin sırrını çözmeye yönelen M. Gülmez, sosyal politikanın büyüsüne kapılmış olan A. Makal zikredilmeye değer isimler olmaktadır. Yine M. Ş. Güzel'in işçi hareketine yönelik envanter içeren çalışması bu çerçevede değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu türden çalışmalar, yöntem ve kuram kaygısı taşıyan, emek tarihi konusunda derinliği olan, ciddi ve birincil elden kaynaklara dayanan araştırma ihtiyacını karşılamaya başlamıştır. "Üçüncü kuşak araştırmacılardan" en çalışkanı Yıldırım Koç'tur (1986; 1992; 1998). Sendika dünyasının içinde bulunmanın avantajlarını iyi

değerlendiren Koç, emek tarihine yönelik envanter eksikliğini gidermede önemli katkılarda bulunmuştur.

"İkinci kuşak Türkologlar"a en iyi örneği ise Donald Quataert (1987; 1998; 1999) oluşturmaktadır. Quataert'in yerli akademisyenleri kıskandıracak düzeyde arşiv belgelerine dayalı çalışması, kuşkusuz hem tarih bölümleri, hem de çalışma ekonomisi ve endüstri ilişkileri bölümleri için emek tarihinin kaynak zenginliğini ve keşfedilmeyi beklediğini gösteren bir örnek olarak algılanmalıdır. Osmanlı dönemi için ise Vatter'in (1998) yaklaşımı, hem emek süreci, hem de ilişkileri açısından çarpıcı bilgiler ve kuramsal değerlendirmeler içermektedir. Her iki Türkologun eserleri emek tarihi açısından ufuk açıcı özellikler taşımaktadır.

Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın Kültür Bakanlığı ile ortaklaşa hazırladığı üç ciltlik *Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*'nin de önemli bir boşluğu doldurduğunu belirtmek gerekir. Emek tarihine yönelik derli toplu bilgilerin yer aldığı bu ansiklopedi bazı zaafları taşısa da önemli bir kaynak olma özelliğini korumaktadır.

Emek tarihine yönelik araştırmaların hız kaybettiği 1980 sonrası dönemde yükselen araştırma alanlarından biri "toplumsal cinsiyet" idi. Ne yazık ki toplumsal cinsiyete yönelik çalışmalar yapan araştırmacılar, emek tarihi açısından kadının çalışma hayatındaki, emek süreçlerindeki yerini, iş ilişkilerini tartışmaya açmada çok isteksiz davranmışlardır. Bu açıdan bakıldığında, farklı bir yaklaşımla emek tarihine bir zenginlik katacak olan bir sürecin işlemediği görülmektedir. Toplumsal cinsiyet gibi, yükselen değerlerden "ırk" ve "etnisite" temelinde bile emek tarihine zenginlik katacak bir araştırma yapılmış değildir. Bu durum ise emek tarihinin 1980 sonrasında "yükselen değerler" açısından bile sefaletinin sürmekte olduğunu gösteren bir özellik olmaktadır.

Sefalette ideolojik yaklaşımın payı

İdeolojik açıdan bakıldığında, emek tarihinin araştırmacılar için, konusu itibariyle seçici ya da normatif olmaya daha eğilimli olduğu görülmektedir. Emek tarihi ile ilgili konuların ilk bakışta basit ve homojen gibi görünse de derinliklerinde farklı anlamlar taşıması; tanımlamadan, anlamadan çok onaylanıp onaylanmamayı, övülüp övülmemeyi içermesi bir ideolojik yaklaşım sorununu da gündeme getirmektedir. Emek tarihi açısından, biri araştırma süreçleri ve bulguların nesnel politik ya da ideolojik boyutunun çeşitli nüanslarını, diğeri ise tarihçinin öznel davranışıyla bu araştırmalardan çıkarıldığı iddia edilebilecek sonuçları ifade eden iki eğilimden söz etmek mümkündür. Emek tarihçisi ve ideoloji açısından bakıldığında, bir uçta kendi zamanının çocuğu olan araştırmacının, kendi ortamının ve tarihsel ya da toplumsal bakımdan özgül deneyimleriyle çıkarlarının ideolojik ve diğer önvarsayımlarını yansıttığı önermesi

yer alırken; diğer uçta emek tarihini bir kurumun ya da otoritenin gereklerine tâbi kılmaya istekli olmanın yanında, emek tarihinin bu bağımlılığını aktif biçimde savunmak gerektiği görüşünün durduğu ileri sürülebilir.

Yukarıdaki kısa değerlendirme çerçevesinde bakıldığında Donald Quataert'in (1998) şu tespiti büyük önem taşıyor:

> Türkiye Cumhuriyeti'ni anlatan tarihçiler de genel olarak devlete duyulan (...) ilgiyi paylaşıyor ve aynen Osmanlı tarihçileri gibi 'devleti' bizatihi devletin gözlükleriyle görmeyi hiç itirazsız kabul ediyorlar. Yine modernizasyon teorisinin günün modası olduğunu ve 1960'ların 1970'lerin çalkantılı yıllarında başka paradigmaların sahneye çıkmasıyla bu teorinin sarsıldığını görüyoruz (Quataert, 1998: 14)

Quataert'in bu kısa yorumu çerçevesinde emek tarihine yönelik araştırmalar değerlendirildiğinde, resmî kurumların ilgisizliği daha iyi anlaşılacaktır. Uzun geçmişine rağmen, tarih bölümleri, "devleti bizatihi devletin gözlükleriyle görmeyi" tercih ettiklerinden emek tarihi gibi "netameli" bir alanı yok saymayı ideolojik açıdan daha uygun bulmuşlardır. M.Ş. Güzel (1996:19) bu durumu daha radikal bir söylemle ortaya koymaktadır. Güzel'e göre, emek tarihi ile ilgili yapılan görüşmelerin sınırlı kalmasındaki nedenlerden biri "devletin bu tarihi unutturmak, işçi sınıfının müşterek hafızasını, birikim ve deneylerini tahrip etmek için izlediği politika"dır. Ayrıca, "işçi sınıfının varlığının reddedilmesi, bu fikrin bazı bilim adamları ve üniversite tarafından desteklenmesi de bu konuda belirleyici roller oynamıştır". Hem Quataert'in hem de Güzel'in değerlendirmeleri birlikte ele alındığında, emek tarihinin sefaletinde ideolojik yaklaşım ve kaygıların da önemli bir yeri ve payı olduğu görülmektedir.

Daha demokratik ve özgür bir ortamın yaşandığı, sosyalist düşüncenin hızla yaygınlaştığı, sosyalist hareketin geliştiği 1960-1980 döneminde emek tarihine yönelik araştırmaların artması ise, emek tarihi ile ideoloji arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. Konu olarak, önemsenip önemsenmemesine bağlı olarak, emek tarihine yönelik çalışmalar ideolojik açıdan ya görmezlikten gelinmiş (1960 öncesinde olduğu gibi), ya da önemsenerek bu alana yönelik çalışmalara ağırlık verilmiştir (1960-1980 arasında olduğu gibi). Ideolojik planda neoliberalizmin zaferini pekiştirmek için büyük çaba sarfedildiği 1980 sonrası dönemde, büyük paralar harcanarak son derece etkin bir ideolojik kadro oluşturulmuş, harcanan her kuruşa değecek bir sonuca da ulaşılmıştır. Ulaşılan sonuçlardan biri de "sınıflarin önemli olmadığı, her şeyin rekabet etme yeteneği ile ilgili olduğu" idi. Böylesi ideolojik bir yaklaşımın doğal sonucu olarak emek tarihine yönelik çalışmalar çok "arkaik" kalacaktı; arkaik kaldığı için de emek ve zaman harcamaya değmeyecek bir alan olacaktı. Türkiye de bu ideolojik yaklaşımdan hızla etkilenmiş, gerek akademik düzeyde, gerek bireysel araştırmalar düzeyinde emek tarihi ile ilgili az sayıdaki çalışma iyice sınırlanmıştır.

Sonuç yerine kısa bir değerlendirme

Arşivlerin yetersizliği, mevcut arşivlerin yok edilmesinin yanı sıra, Türkiye'de emek tarihi bir de kuramsal açıdan eksiklik yaşamaktadır. Emek tarihinin işçi örgütlenmesi ve eylemleri tarihi olarak algılandığı ve bu çerçevede kuramsal olarak değerlendirmeye çalışıldığı, göreli olarak emek tarihi çalışmalarının "altın yılları" sayılabilecek 1960 ve 1970'lerde bile, yetkin eserler ortaya çıkmamıştır. Bu açıdan bakıldığında, ne tam bir işçi eylemleri envanterinin ve sonuçlarının çıkarılmış olduğu, ne de işçi örgütleri olan sendika ve konfederasyonların tarihinin yazıldığı söylenebilir. Kurumsal yaklaşım babında emek tarihi açısından, yakın bir zaman dilimi olan 1950'li yıllardaki işçi eylemleri envanterinin çıkarılmamış olması, kuramsal değerlendirmeleri de zaaflı kılmaktadır. Bu alanda bir envanter çalışması yapan Güzel'e göre (1996), 1950-1960 arasında toplam beş grev gerçekleşmiştir. Oysa, sadece ulusal düzeydeki gazetelere dayalı bir envanter çalışması, grev yasağının bulunduğu bu dönemde 37 grevin gerçekleştiğini göstermektedir (Akkaya, 2002). Eksik bilgi, kuramsal değerlendirmeleri de yanlış yönlendirdiği için önemlidir, öyle olduğu için de kurumsal açıdan emek tarihine yönelik eksikliğin giderilmesi, kuramsal analizleri de daha sağlıklı ve güvenilir kılacaktır. Emek tarihinin kurumsal tarihi açısından bakıldığında, yakın dönem için yaşanan bu sefaletin, emek tarihine kuramsal açıdan yaklaşıma yansıması da kaçınılmazdır.

Daha önce de belirtildiği gibi Vatter'in (1998) kurumsal yaklaşımın yanı sıra emek süreçlerine ilişkin değerlendirmeleri Osmanlı'dan günümüze emek tarihinin yazımında istenirse yazılabilecek yeterlilikte bilgi ve belge olduğunu göstermektedir. İngiltere, Fransa, Almanya gibi Osmanlı İmparatorluğu ile yakın ilişkiler içinde olmuş olan ülkelerin konsolos raporları emek tarihine yönelik oldukça zengin veriler sunmaktadır. Ama, emek tarihini ideolojik açıdan "netameli" bir alan olarak gören meslekten tarihçiler ile çalışma ekonomisi ve endüstri ilişkilerinin "günahkârları" için, emek ve zaman harcanmaya değmez alanlar olduğundan, bunu yapmak da yine türkologlara düşmektedir! Ancak, Türkiye'de emek tarihinin kurumsal, kuramsal ve yöntemsel açıdan sefaletini sona erdirmek için de E. P. Thompson'ları dışarda aramak yerine, bu topraklardan çıkarmak gerekiyor. Tüm olumsuzluklara rağmen, yeni kuşak araştırmacılar ise bu sefaleti sona erdirmeye aday olduklarını göstermeye başlamıştır. Bunun için de emek tarihi ile ilgili doğrudan ve dolaylı çevrelerin biraz daha ilgi ve teşviki gerekmektedir. Çünkü, Türkiye'de emek tarihi bu sefaleti hak etmemektedir.

KAYNAKÇA

Akkaya, Y. (2002) "Türkiye'de işçi sınıfı ve sendikacılık 1 (Kısa Özet)", *Praksis*, no. 5.
Erişçi, L. (1951) *Türkiye'de İşçi Sınıfının Tarihi (Özet olarak)*, Kutulmuş Basımevi.

Evans, R. J. (1999) *Tarihin Savunusu*, İmge Kitabevi, Ankara.

Gülmez, M. (1983) *Türkiye'de Çalışma İlişkileri (1936 Öncesi)*, TODAİE Yayını, Ankara.

Güzel, M. Ş. (1993) *Türkiye'de İşçi Hareketi (Yazılar-Belgeler)*, İstanbul.

Güzel, M. Ş. (1996) *Türkiye'de İşçi Hareketi (1908-1984)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Koç, Y. (1986) *Türk-İş Neden Böyle? Nasıl Değişecek?*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Koç, Y. (1992) *Türkiye İşçi Sınıfı Tarihinden Yapraklar*, Ataol Yayıncılık, İstanbul.

Koç, Y. (1998) *Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Makal, A. (1997) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çalışma İlişkileri: 1850-1920*, İmge Kitabevi, Ankara.

Makal, A. (1999) *Türkiye'de Tek Parti Döneminde Çalışma İlişkileri: 1920-1946*, İmge Kitabevi, Ankara.

Quataert, D. (1987) *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direnişi*, Yurt Yayınları, Ankara.

Quataert, D. (1999) *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Quataert, D. ve Zürcher, E. J. (der.) (1998) *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Quataert, D. (1998) "Giriş", D. Quataert ve Zürcher, E. J. (der.) içinde.

Rozaliyev, Y. (1974) *Türkiye Sanayi Proleteryası*, Yar Yayınları, İstanbul.

Rozaliyev, Y. (1979) *Türkiye'de Sınıflar ve Sınıf Mücadeleleri*, Belge Yayınları, İstanbul.

Sencer, O. (1969) *Türkiye'de İşçi Sınıfı (Doğuşu ve Yapısı)*, Habora Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Sülker, K. (1955) *Türkiye'de Sendikacılık*, İstanbul.

Sülker, K. (1968) *Türkiye'de İşçi Hareketleri*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Sülker, K. (1976) *Türkiye'de Grev Hakkı ve Grevler*, Gözlem Yayınları, İstanbul.

Sülker, K. (1987) *Türkiye Sendikacılık Tarihi 1*, Bilim Kitabevi Yayını, İstanbul.

Şişmanov, D. (1978) *Türkiye İşçi ve Sosyalist Hareketi (1908-1965)*, Belge Yayınları, İstanbul.

Şnurov, A. ve Rozaliyev, Y. (1970) *Türkiye'de Kapitalistleşme ve Sınıf Kavgaları*, Ant Yayınları, İstanbul.

Şnıurov, A. (1973) *Türkiye Proleteryası*, Yar Yayınları, İstanbul.

TİB (1976) *Türkiye İşçi Sınıfı ve Mücadeleleri Tarihi*, Ankara.

Vatter, S. (1998) "Şam'ın militan tekstil dokumacıları: Ücretli zanaatkârlar ve Osmanlı işçi hareketleri, 1850-1914", D. Quataert ve E. J. Zürcher (der.) içinde.

Modern Türk tarihçiliğinin/tarihyazımının sorunları üzerine bazı düşünceler

*Kaan Durukan**

Türkiye'de, yakın zamanlara kadar tarihçiler tarafından tarihin kendisine gösterilen ilgi, en az onun kadar önemli olan ve aslında onunla yakından alakalı bulunan tarihyazımına gösterilmemiş, bu ciddi alan yeterince gündeme gelmeyip, önemsenmeyip, neredeyse boş bırakılmıştır. Son yıllarda bu olumsuz algılama yavaş yavaş değişmeye başladı: seçkin bilimadamlarının, özellikle Halil Berktay, İlhan Tekeli, Mete Tunçay, Zafer Toprak, Salih Özbaran gibi isimlerin yapıtlarıyla yeni bir bilinç filizlendi; ağırlıklı olarak genç kuşakların merakı tarihin kimler tarafından, ne saikle, hangi koşullar altında, kimler için yazıldığı gibi temalara yöneldi.[1] Burada, büyük ölçüde yukarıda bahsedilen kimselerin ve onların yaklaşımlarını az-çok paylaşan başka araştırmacıların rengini verdikleri Tarih Vakfı'nın yayın faaliyetini de zikretmek yerinde olur.[2] Benzeri kaygıları olan başka yayınevleri de çoğunlukla tercüme eserlerle bu çabaya destek vermişlerdir.[3] Şüphesiz, bu gelişmeler umut vericidir, ancak bu konularla ilgili bir uzmanın yakın tarihlerde gerçekleşen büyük ölçekli bir toplantıyı değerlendirdiği yazısının gösterdiği üzere (Özel, 2000), katedilecek hayli uzun bir yol vardır. Elinizdeki çalışma, bu yol üzerindeki bazı engellere değinmeyi amaçlar niteliktedir.

Belki, devam etmeden yazının sınırlarını çizmek anlamlı olacak: "modern Türk tarihçiliği/tarihyazımı" ile kastettiğim, ağırlıklı olarak Cumhuriyet döne-

(*) Wisconsin Üniversitesi-Madison, Tarih Bölümü ve İstanbul Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

1 Bu eğilimde ilgi çekici olan yön, inisiyatifin daha sonra da değinileceği üzere çoğunlukla tarihçi kökenli olmayan kişilerden gelmesidir.

2 Birkaç örnek: Skocpol (der.) (1999); Burke, (1994); Iggers, (2000); Özbaran, (1997); Tekeli, (1998).

3 Sözgelimi, özellikle *Annales* ekolünü çeviren, tarihsel sosyolojiye de yönelen İmge Kitabevi ve geniş bir yelpazede yayın yapan İletişim Yayınları.

minde verilmiş olan eserlerdir. Bugün artık, son dönem Osmanlı ile Cumhuriyet arasında keskin bir "kopuş" olduğu fikrinin yerini, kademeli olarak gelişen, boyutları ölçüsüz abartılmaması gereken bir "devamlılık" anlayışının aldığının bilincindeyim; bu açıdan, muhtemelen Ahmed Cevdet Paşa,[4] Abdurrahman Şeref gibi kimseler "modern" tarihçiliğin, Süleyman Paşa, Mehmed Tevfik, Necip Asım (Yazıksız) tarzı simalar da "Türk" tarihçiliğinin öncüleri sayılabilir,[5] ancak dediğim gibi, çerçevemiz büyük ölçüde Cumhuriyet yıllarıdır.

İkinci olarak, değerlendirmelerin geneli -maalesef demeli- Osmanlı tarihine yöneliktir. Zaman içinde, bir ölçüde yeni rejimin kendisini oturttuğuna dair kazandığı güvenle, bir ölçüde insanların Osmanlı devrinin yok sayılmasına duyduğu tepkiyle bağlantılı olarak Cumhuriyet'in ilk yıllarının hayli ideolojik, Orta Asya merkezli Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi'yle biçimlenmiş atmosferi yumuşamış,[6] fakat bununla birlikte Anadolu-öncesi Türk tarihine ilgi de sınırlanmıştır. İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan, Altay Köymen gibi isimlerin etrafında görece parlak günler yaşayan (siyasi boyutu dikkat çekici, ileride önem kazanacak Türk-İslâm Sentezi'nin nüvelerini teşkil eden)[7] Selçuklu çalışmaları da düşüşe geçmiştir, çünkü kaynakların Osmanlı arşivlerine oranla çok daha az sayıda ve güç ulaşılır olması, Selçuklu coğrafyasının büyük kısmının bugünkü Türkiye'nin sınırları dışında kalması gibi faktörler alanın gelişim çizgisini olumsuz etkilemiştir. Cumhuriyet dönemini inceleyen tarih araştırmalarının durumu da pek içaçıcı değildir: bir yandan, kronolojik olarak yakın olması hasebiyle sözkonusu dönemin meslek erbabınca yeterince "tarih" sayılmaması, diğer yandan bazı konuların tabu niteliği buradaki imkânları daraltmış, neticede ortaya geniş ölçüde, ancak sosyologlar, siyaset bilimciler ve gazetecilerin kaleme aldığı eserlerin tekeli çıkmıştır. İhtimal, "kopuş" fikrinin altını çizmek amacıyla üniversitelerin tarih bölümlerinden ayrı bir biçimde oluşturulmuş İnkılap Tarihi ve Atatürk Enstitüleri'nin de durumu ilginçtir: bu birimlerde yoğun olarak 19. yüzyıl ve son dönem Osmanlı tarihi üzerine çalışılır, nadiren de 1930'ları geçmemek kaydıyla Cumhuriyet dönemine yönelinir (Gökdemir, 2000: 207-8). Çizilen karamsar tablonun değişmesi de, tüm iyi niyetli gayretlere rağmen güç görünmektedir, çünkü halihazırdaki üniversite müfredatlarının

4 Cevdet Paşa hakkında, bkz. Neumann, 1999.

5 Bu isimler, gelecekte Cumhuriyet'i kuracak kuşakları bazen endirekt olarak yazdıklarıyla, bazen de doğrudan etkilemişlerdir, örneğin, Mehmed Tevfik Mustafa Kemal'in hocasıdır: Süleyman Hüsnü, *Tarih-i Alem*, Sahhaf-ı Askeri, İstanbul, 1293; Mehmed Tevfik, *Telhiz-i Tarih-i Osmani*, Ceride-i Askeriye Matbaası, İstanbul, 1302.

6 Birincil kaynaklar: *Birinci Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1933 ve *İkinci Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu, İstanbul, 1943. Üçüncü kongre itibariyle, yaklaşım sivrilikleri törpülemeye başlanır: *Üçüncü Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu, İstanbul 1948. Türk Tarih Tezi için, bkz. Behar, 1992.

7 Kafesoğlu, 1972; Turan, 1971; Köymen, 1954; yazarların diğer türdeki eserlerine örnek olarak, Kafesoğlu, 1985; Turan, 1969. Kafesoğlu ve Turan'ın ideolojik kimlikleri üzerine ayrıca bkz. Bora, 1999.

yüzde 90'ı Osmanlı tarihi üzerinedir, bunun dışında kalan tüm tarih kısacık özetler şeklinde verilmektedir (Berktay, 1995: 83).[8] Dolayısıyla, Türk tarihçiliğinde Osmanlı vurgusunun kendini tekrar üreterek ve mümkündür ki, etkisini daha da artırarak devam edeceğini öngörmek mesnedsiz bir tahmin sayılmaz.

Alanın, geniş çapta Osmanlı arşivlerinden kaynaklanan belge ağırlıklı, Langlois-Seignobos çizgisini takip eden, kabaca "belge yoksa tarih de yok" şeklinde tarif edilebilecek yapısı üzerine çokça konuşuldu, hayli mürekkep harcandı. Ben de daha önce tartışmaya çalıştığım, üstelik bu yayın organında basılmış olan fikirlerimi tekrardan kaçınmak için (Durukan: 2000) kısaca özetleyeyim: elimizde olan birinci el malzeme, başka ülkelerin tarihçilerine, özellikle de sömürge geçmişi olan, bu sebepten de kendi tarihini öğrenmek için kolonyal/emperyalist güçlerin arşivlerine gitmesi zorunlu görülen Batılı olmayan tarihçilerin elindekilere oranla muazzam bir ampirik bilgi kaynağıdır. Ancak bu imkânı değerlendirirken neticede sözkonusu materyalin devletçe üretildiği, bu açıdan hem "resmî", hem de sıklıkla olanı değil de, olması gerekeni yansıtan normatif bir niteliğe sahip olduğu gözardı edilmemeli; filolojik, paleografik kıstaslarla birlikte teorik bazlı sorular formüle edilerek malzeme elden geldiğince işlenmeli, tarihsel gerçeklik anlamında mümkün mertebe Hans Georg Gadamer'in tanımladığı "ufuk çizgisi"ne yaklaşılmalıdır. Eğer bunlar dikkate alınmayıp belge öne çıkarılırsa, transliterasyon ya da transkripsiyondan öteye geçilemeyebilir ve Feroz Ahmad'ın hoş tabiriyle "sağduyulu tarihçiler ekolü"nün[9] birincil kaynaktan türetilen yorumları her zaman doyurucu olmaz. Şunu da eklemekte fayda var ki, bibliyografyada yer alan yabancı dillerdeki, çoğunlukla İngilizce yapıtların varlığı çalışmaya uluslararası bir değer vermediği gibi, çokça başvurulan üç-beş teorik esere atıfta bulunulması da yazının o yöndeki değerini fazlaca arttırmaz.

Yukarıda söylediklerime, iki nokta daha ekleyebilirim. Bunlardan birincisi, belli bir zaman dilimi içinde araştırmacıların ezici çoğunluğunun bilimsel ilgisinin, adeta bir moda gibi tek bir belge türüne yönelip onu dipten doruğa incelemesi; daha önce verilmiş olan başarılı örneklerin takip ettiği metodu, üslubu olabildiğince taklid ederek farklı bölgelerde, farklı yıllarda üç aşağı-beş yukarı benzer çalışmaları gerçekleştirmesidir. Örneğin, onyıllar süresince kuşaklarca tarihçiyi meşgul etmiş olan, defteroloji teriminin kökeni tapu-tahrir defterleri üzerine yapılan araştırmalar belli bir doyum noktasına ulaşmış, ufukta yavaş yavaş Hobsbawmvari bir "siciller çağı"nın gelişini haber veren şeriyye sicilleri (kadı sicilleri ya da mahkeme defterleri adıyla da bilinirler) gözükmeye başlamıştır. Görüldüğü kadarıyla, bir dönem de sicillere yoğunlaşılacak, sonra da sıra klasik dönem için mühimmelere, 19. yüzyıl için temettuat defterleri, ıslahat

8 Bu yorumun istatistiki anlamda ifadesi için Demir, 2000.

9 Ahmad, bu ifadeyi Şükrü Hanioğlu'nun son kitabını eleştirirken kullanıyor: *International Journal of Turkish Studies*, 7 (1,2) (2001) Yaz, s.138.

layihaları, salnameler gibi kaynaklara gelecektir.[10] Açıktır ki, sözünü ettiğim yoğunlaşmalar belirli bir devre dair ampirik bilgimizi ciddi boyutlarda artırırlar, ancak diğer yandan, tüm çabanın tek bir yerde odaklanmasından dolayı, başka kanallara yönelinmesine de, daha bütüncül bir resmin görülmesine de bir nebze engel teşkil ederler. Tahrir merkezli olarak 16. yüzyıl bilgimizin nispeten fazla olmasına rağmen, 17. ve 18. yüzyılların (şüphesiz "çöküş" paradigmasının da azımsanamayacak etkisiyle) Osmanlı tarihinin "karanlık çağları" olarak kalması biraz da bununla ilgilidir. Kuruluş döneminin efsanelere dayalı karakteri de başka bir örnek olarak gösterilebilir.[11]

Belgeden söz açılmışken, önemle üzerinde durulması gereken bir diğer husus da filolojik donanım, yani öğrenilmesi gereken diller meselesidir. Neredeyse standard olarak, Osmanlıca öğrenen genç tarihçiye mutlaka Arapça ve Farsça öğrenmesi tavsiye edilir, hatta dahil olduğu programca dayatılır. Fakat, aslında burada stratejik bir karar alınması sözkonusudur: sözgelimi, Balkan tarihiyle uğraşacak birisinin Sırpça, Bulgarca, Rumca gibi bir Balkan diline yönelmesi; Arap eyaletlerinin üzerine çalışacakların yanında, Osmanlı'da bilim veya hukukla uğraşacakların Arapça öğrenmesi; 18. ve 19. yüzyıllar gibi geç dönemlerle ilgilenenlerin Fransızca'ya hakim olması mantıklı seçimlerdir (Faroqhi: 27). Burada Suraiya Faroqhi'nin gündeme getirdiği "kültürel okuryazarlık" (*age.*: 28) kavramını çok önemsiyorum: dil öğrenmeyi fetiş haline getirip beş-on dilde selamlaşmak, konuşurken araya bir kalıp sıkıştırmak, ucundan-kıyısından bilinen dilde yazılmış belgedeki anlamı karineyle çözmeye çalışıp gerçekten bilgili kimselerin önünde gülünç duruma düşmek yerine, bir ya da birkaç dili/kültür çevresini nüansları, deyimleri, edebiyatı, folkloru, sanatı, müziği, argosu ile derinlemesine bilerek, incelenmeye çalışılan dönemin sosyo-kültürel dokusunu anlayarak bilimsel efor sarf etmek çok daha tutarlı olsa gerek.

Osmanlı çalışmalarının belgeye dayalı, teorik yaklaşımları yeterince önemsemeyen yapısının (bu tavrın genellikle birtakım teorileri bilip de onları sahaya uygun görmemekten değil, bilmeksizin "bize lazım değil" zihniyetinden kaynaklandığı kanısındayım) bir diğer sonucu da karşılaştırmalı etüdlerin eksikliğidir. Cumhuriyet'in ilk yıllarının bazı açılardan anlaşılabilir olan tepkisel, savunmacı dünya görüşü "biz bize benzeriz" şiarıyla tarih alanında da gücünü göstermiş (örnek olarak, Osmanlı'nın üzerindeki Bizans ve İslâm etkilerinin reddi ya da küçümsenmesi),[12] bir *sui generism*/nev'i şahsına münhasırlık koza-

10 Belgenin kullanılmasına dair değerlendirmeler için, Faroqhi, 1999. Ayrıca Martal, 2000. Menkıbe, epigrafik malzeme (örneğin, mezartaşları), vakayiname gibi kaynaklara dikkat çeken İlber Ortaylı'nın makalesi için, Ortaylı, 1998.

11 Kuruluş dönemi hakkındaki kaynakların ele alınması üzerine iki zıt pozisyonu temsil eden Halil İnalcık ve Colin Imber'in makaleleri için, Özel ve Öz (der.) 2000.

12 Bizans etkisinin reddi konusunda Mehmed Fuat Köprülü'nün çalışması oldukça belirleyici olmuştur: Köprülü, (1931). Köprülü, bilinçli çabasına rağmen, tarihçi kimliğinin kimi yönlerinin milliyetçiliğinden müessir olduğunu itiraf eder: Köprülü, "Başlangıç", Vasilii V. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Nev, İstanbul, 1962, zikreden H. Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köp-*

sının içinde yetişen kuşaklar arkadan gelenlerin akademik formasyonunu da bu yönde biçimlemişlerdir. Yakın zamanlarda nispeten olumlu gelişmeler gözlemleniyorsa da, halihazırdaki durum arzu edilenin bayağı gerisindedir. Şu an itibariyle tutulabilecek yol, karşılaştırmalı çalışmalar konusuna en fazla eğilenlerden Berktay'ın önerdiği gibi, insanlığın dünya üzerindeki serüveninin karşılaştırılabilir safhalardan geçtiği kabulüyle Osmanlı tarihini "evrensel bir dilde" incelemek, konuyu değişik sahalardaki araştırmacılarla ortak bir tarih diline oturtmaktır (Berktay: 78). Burada kanımca, Berktay'ın kendisinin taraf olduğu üretim tarzı tartışmalarına atfen yaptığı benzerlikler aramanın, aynılaştırma anlamına gelmediği şeklindeki uyarısının altını çizmek gerekir (*age.*: 84).

Karşılaştırmalı çalışmalar konusunda, Osmanlı tarihçiliğinin kendi içine kapalı yapısını eleştirirken sıkça gözden kaçırılan bir nokta, başka alanlarda çalışan tarihçilerin, özellikle de hegemonik bir ağırlığı olan Batılı tarihçilerin Osmanlı tarihine karşı kayıtsız, bigane tavrıdır.[13] Yaklaşık otuz yıl kadar önce yapılan bir derlemede, bugün Osmanlı-Türkiye araştırmalarının duayeni konumunda olan bir bilimadamı daha ilk sayfada Osmanlı tarihinin tarih etüdlerinin üvey evladı olduğunu söylüyor ve bunun değişmesi yolunda temenni bildiriyordu (Karpat, 1974).[14] Birkaç yıl önce kaleme alınan bir eser gösterdi ki, Fernand Braudel, Geoffrey Parker, Perry Anderson gibi istisnai isimler sözdışı tutulursa, durum geçen zaman zarfında çok büyük bir değişim göstermiş değil (Faroqhi). Özellikle 15 ve 16. yüzyıllarda çağının en önemli siyasal sistemlerinden biri, belki de birincisi olan bir büyük iktidar odağı "Doğu"da biryerlerde, arasıra ortaya çıkıyor ve onun dışında neredeyse yok sayılıyor; Avrupa'nın batısını etkileyen, doğu ve güney Avrupa'ya, kuzey Afrika'ya, Ortadoğu coğrafyasına doğrudan damgasını vuran bir uygarlıktan bahsedilmiyor.[15] Adından çok söz ettiren *Subaltern Studies* grubunun üyelerinden Dipesh Chakrabarty, sonradan kitaba dönüştüreceği bir makalesinde tarih yazarken Avrupamerkezciliğin hegemonyasını kırmak için, bir tarihî gerçeklik olan yakın yüzyıllardaki siyasi-askerî-ekonomik Avrupa üstünlüğünün mümkün olduğunca geri planda tutulmasını, Avrupa'nın merkezî konumundan imkân dahilinde "taşralaştırılması"nı önerir (1992). Belki bu derece plan, program uyarınca değil ama, Os-

rülü, Kaynak, İstanbul, 1983, s.92-94. Sonuç itibariyle, bugün Türkiye'de bir Bizans Araştırmaları Merkezi yoktur, iki elin parmaklarını geçmeyecek sayıda da Bizans uzmanımız vardır. Tabiî, bu durumu karşılaştırmalı perspektifte "Türk boyunduruğu", *Tourkokratia*, *Tatrik* gibi yaklaşımların hüküm sürdüğü eski Osmanlı toprakları için de düşünmek gerekir.

13 Batıdışı tarihlerin makus talihi hakkında her zaman ikna edici yanıtlar vermese de önemli sorular ortaya atan, zihin açıcı bir okuma Edward Said'in ünlü eseridir: Said, 1979. Ağırlıklı olarak Michel Foucault, bir ölçüde Antonio Gramsci, az kişinin dikkatini çeken şekilde de Frantz Fanon'dan etkilenen Said "Doğu" kavramının nasıl kurgulandığını sorgulayarak özellikle postkolonyal çalışmaların temelini attı. Fakat, ilginçtir ki bir Filistin kökenli olarak kendisi de Osmanlıları görmezden gelir. Said'in bir tarihçi gözüyle kritiği için, Lewis, 1993.

14 Sonraları alan gitgide daha da içine kapandığı için, bu cilde William McNeill ve Arnold Toynbee gibi dünya tarihçilerinin katkısı ilgiye değer.

15 Önemli katkılar içeren iki istisna: Black ve Brown (der.), 1992 ve Brown (der.), 1996.

manlı (hatta arada fazla bir fark görülmediği için), Türkiye tarihi de Batılılarca taşralaştırılmış, dünyanın Batılı olmayan diğer parçaları gibi sıkça tarihsiz ve edilgen olarak görülmüştür.[16] Güncel gözüken, ancak özü itibarıyla hayli tarihsel olan Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımı, 11 Eylül sonrasında alevlenen İslâm'ın nitelikleri tartışması veya "parçalanmış/yarılmış ülke" benzeri kavramlar[17] bu algılamayla yakından ilintilidir.

Osmanlı çalışmalarının temel sorunlarından biri de, ya olumsuz anlamıyla "hikâyecilik", aktarıcılık yaparak ya da Batı modellerinin etkisinde kalarak (hiç şüphe yok ki, burada da kesinlikle yalnız değildir)[18] kendi özgüllüklerini ortaya koyan bir paradigma kuramamış olmasıdır. Sahanın genç kuşak bir uzmanına göre, "Osmanlı çalışmaları alanı teorik bir söyleme direkt olarak girmemiştir, hâlâ da girmek konusunda isteksizdir", Osmanlı tarihinin mütehassısları kendi teorik perspektiflerini kurmaya çaba göstermemişler, bu yüzden "yapının olayların gelişimi üzerindeki hâkimiyeti dolaylı olarak Osmanlıcıları etkilemiştir" (Kafadar, 1995: xii). Bu eğilimin mantıki sonucu olarak, "Osmanlı tarihçileri, yenilik getirenler veya tartışmalara süratle katılanlardan olmaktansa, çoğunlukla gecikmiş takipçiler konumundadırlar" (*age.*: xiii). Kulağa biraz tuhaf gelen bir ifadeyle, Türk tarihçiliğinin tarihine kısaca bir göz atacak olursak, şöyle bir tabloyla karşılaşırız: Mehmed Fuat Köprülü ve özellikle Ömer Lütfi Barkan sayesinde, *Annales* ekolünün önemli bir tesiri olmuştur, ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus Braudel'in büyük ağırlığına karşın, Köprülü haricinde Braudel'in öncülleri olan Marc Bloch ve Lucien Febvre'e fazlaca ilgi olmaması, Emmanuel Le Roy Ladurie ve Pierre Goubert gibi bölgesel tarihlere yönelen *Annales*'ın üçüncü kuşağı ile kültürel yapıları inceleyen dördüncü kuşağın (diyelim, Roger Chartier ve Jacques Revel) o kadar da bilinmemesidir.[19] 1960'lı yıllardan itibaren (sonraki yıllarda Avrupamerkezciliği, Avrupa'nın bile yekpare bir bütün olmadığı gibi açılardan ciddi biçimde sorgulansa da) modernizasyon teorisi öne çıkar. Berthold F. Hoselits, Walt Whitman Rostow, Samuel Huntington, Daniel Lerner, David Apter, Cyril Black[20] gibi isimlerin etkisiyle geleneksel toplumdan modern topluma geçmeye çalışan Batıdışı uygarlıkların serüvenine odaklanılır.[21] Dönemin bir diğer önemli tartışması da, Karl Marx'ın

16 Burada Karl Marx, Max Weber, daha geride Aydınlanma düşüncesine, mesela Georg Wilhelm Friedrich Hegel gibi düşünürlere giden güçlü bir gelenek sözkonusudur.

17 Kavramı, "Medeniyetler Çatışması" tezinde Türkiye ile birlikte Rusya ve Meksika için Samuel Huntington kullanır. Kabaca, Türkiye Batı ile İslâm arasında bölünmüştür; Batı'ya ait olmadığına göre, seçimini yapıp İslâm aleminin liderliğine oynamalıdır.

18 Bir örnek: *Peasant Studies*'de 1981'de yayımlanan Harbans Mukhia'nın makalesi Hindistan üzerine üretim tarzı tartışmalarını ateşlemiştir. Olayın gelişimi hakkında, Byres ve Mukhia (der.), 1985.

19 Bu sınıflama Lynn Hunt'ındır: Hunt, 1989.

20 Hoselits, 1952; Rostow, 1960; Huntington, 1968; Lerner, 1964; Apter, 1965; Black, 1966.

21 Lewis, 1968; Rustow ve Ward (der.), 1964; Polk ve Chambers (der.), 1966. Özellikle Lewis ve Lerner üzerinden modernizasyon teorisinin eleştirisi için, Reşat Kasaba'nın yazısı: Kasaba (1998).

geliştirmediği bir kavramın Fransız bilimadamları kanalıyla (örn. Godelier, 1963) alınıp gündeme getirildiği Asya Tipi Üretim Tarzı'dır:[22] romancı Kemal Tahir'in devlet merkezli farklılık teziyle ilk adımını attığı tartışma özellikle Sencer Divitçioğlu tarafından akademiye taşınır (Divitçioğlu, 1967),[23] bir dönem Çağlar Keyder ve Huricihan İslamoğlu-İnan'ı da etkiler (1977; 1981). Geç altmışlar ve yetmişler böyle geçer, seksenlere gelindiğinde ATÜT'ün bazı zaafları eleştirilmiş, tartışmanın ekseni Osmanlı'da Avrupa feodalitesine benzer/karşılaştırılabilir bir yapının olduğunu iddia eden Berktay ile (1989) her iki görüşü de reddetme eğiliminde bulunan Mehmet Ali Kılıçbay'a doğru kaymıştır (1982). Daha yakın dönemlerin değer kazanan yaklaşımı, "bağımlılık teorisinin teorik mirasçısı" (Ragin, 1987: 53) olan Immanuel Wallerstein'ın dünya-sistemleri teorisidir (1974; 1980; 1989). Wallerstein'ın fikirleri bazen doğrudan öğrencilerinin yazdıkları ile, çoğunlukla da kendisinden faydalanan bilimadamlarının aracılığıyla aktarılmıştır.[24] Son olarak belirtelim ki, "gerikalmışlık", "azgelişmişlik", "geribırakılmışlık" gibi nosyonlar da Andre Gunder Frank, Fernando Cardoso, Paul Baran, Samir Amin, Maurice Dobb ve Paul Sweezy gibi isimlerin yapıtlarıyla 60'ların sonlarında ve 70'lerde önem kazanmıştır.

Özgün bir paradigma kurulmasının önemli önkoşullarından biri, alanın kendi kavramlarını yaratması, terminolojisiyle birlikte genel olarak "dil"ini oluşturmasıdır. Osmanlı araştırmalarının geçmişi yüz yılı bile bulmayan genç bir saha olması hasebiyle, öncelikle somut bilginin elde edilmesi, ancak bu bilgi birikiminde belli bir aşamaya gelindikten sonra kavramsallaştırmalara geçilmesi gerektiği düşünülebilir; ancak belki de bazen "uzlaşmaz çelişki" gibi takdim edilen iki boyutun, ampirik ve teorik düzeylerin sürekli bir diyalog içinde olarak, birbirlerini besleyerek gelişmesi, üzerinde kafa yorulması gereken bir opsiyon olabilir. Esas olan, görece uzun bir ömrü olan Osmanlı uygarlığını zamanda ve mekânda tanımlamak, sıkça değişmez, durağan olarak tasavvur edilen kurumlarının yaşadığı büyük transformasyonların mekanizmasını anlamaktır. Örneğin, Osmanlı tarihiyle biraz ilgilenen herkes "ulema", "yeniçeri", "ayan", "çiftlik" gibi terimlere aşinadır, ancak 15. yüzyıl padişahlarının yanında yer alan ulema ile 17. yüzyılın bürokratize olmuş ulemasının aynı şey olmadığını, devşirme sisteminin gördüğü değişikliklerden dolayı (doğuştan Müslüman olanların kabulü, sistem kendini içinden tekrar ürettiği için 1703'te son kez devşirme yapılması gibi [Quataert, 2000: 45]) Fatih Sultan Mehmed'in yeniçerileri ile III. Selim'in yeniçerilerinin farklı olduğunu, mukataa-il-

22 Türkiye'deki üretim tarzı tartışmaları *Kebik*eç dergisinin 1995 tarihli ilk sayısında toparlayıcı biçimde verilmiştir.

23 Muzaffer Sencer ve bir ölçüde, feodaliteden farklı bir gelişim çizgisi yaklaşımı dolayısıyla Niyazi Berkes de zikredilebilir.

24 Örnek olarak, Kasaba. 1988; Keyder, 1981; Pamuk, 1984.

tizam-malikane gelişim çizgisinin hem çiftliğin, hem de ayanın anlamını değiştirdiğini daha az kişi bilir. Herhalde tutulacak en makul yol, böyle kilit terimlerin yukarıda sözü edilen iki boyutta ele alınması, teorik olanın tarihsel bulgu ile test edilmesinden sonra kavramsal çerçevesine oturtulmasıdır. Tabiî, bu arada başka tarihlere, en çok da Avrupa tarihine bakarak Sened-i İttifak'ı *Magna Carta Libertatum* ile eşlemek biçimindeki eğilimlere azamî dikkat etmek lazımdır.

Teoriden bahis açılmışken, günümüzün özellikle yurtdışından Türkiye'ye aktarılan ve görünüre göre, önümüzdeki yılları etkileyecek olan kuramlarına kısaca temas edilebilir. Joseph A. Schumpeter, Marx'ı tanımlarken felsefeci, iktisatçı, sosyolog ve siyasetçi kimliklerinin yanına "mürşid" sıfatını da eklemişti (1976: 9-58); şu an itibariyle, en baskın olarak da Amerikan akademisinde Michel Foucault'nun benzer bir konumu vardır. Mümkündür ki, özel olarak tarih alanında, genel anlamıyla sosyal bilimlerde bu etki Türkiye'de de hissedilecektir. Bunun yanında, Jean François Lyotard, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu gibi kanallardan, yeni bir "Fransız devrimi" dalgasını düşündürür biçimde[25] postmodernizm de akmaya başlamıştır. Antropoloji, Clifford Geertz tarzı öncü isimlerle geç de olsa sahne almaya hazırlanmaktadır. Post-kolonyal çalışmalar ve bunun içinde öne çıkan *Subaltern Studies*[26] ayrıca vurguyu hakkeder. Görüldüğü üzere, muhtemelen hayli kapsamlı bir teori taşıma faaliyeti yaşanacak, fakat umulur ki, araştırmacılar bu yaklaşımları (ve başkalarını) eleştirel bir süzgeçten geçirip ellerindeki malzemeyle harmanlayarak yorumlarına katacaklar. Aksi takdirde, her taşınmada gözlemlenen birşeylerin ortadan kaybolması, ezilip büzülmesi, yeni mekânına uymaması şeklindeki olumsuzluklar olası.

Dikkat çekilmesi gereken bir husus da, yine özelde tarihin, genelde ise sosyal bilimlerin gitgide artan oranda Amerikanize bir nitelik kazanmasıdır. Bu gelişme, bir yanıyla eğitimini Amerika Birleşik Devletleri'nde almış olan bilimadamlarından kaynaklanmakta, diğer yandan ise çağın *lingua franca*sı İngilizce'ye olan ilgiden dolayı, hiç Türkiye dışına çıkmamış araştırmacıların dahi Batı'da, en çok da Amerika'da üretilmiş olan bilgiye yönelmesine bağlanmaktadır. Buradaki birinci sakınca Almanya, Fransa, İngiltere ve (çok daha az başvurulmasına karşın) Rusya gibi Osmanlı ve Türkiye tarihlerine ilişkin önemli bilgi birikimine sahip bulunan ülkelerin bilimsel geleneklerinin büyük çapta gözden çıkarılması, bunlardan ancak Amerikan kaynaklarında verilen referanslar ölçüsünde, yüzeysel şekilde haberdar olunmasıdır. Örneğin, büyük çoğunluk

25 Benzetme şu başlıktan temelleniyor: P. Burke. *The French Historical Revolution: The Annales School 1929-1989*, Polity, Cambridge, 1990.

26 Bu arada, Güneydoğu Asya araştırmaları içerisinde Hindistan merkezli *Subaltern Studies*'i yeni bir ortodoksi olarak görmeye başlayanların varlığını da belirtelim. Grubun çok da yeni şeyler getirmediğine ilişkin oldukça ağır bir kritik için, Dirlik, 1994.

bir önceki paragrafta adıgeçen, dilin önemine de hususi bir vurgu yapan Fransız düşünürleri ancak en tanınmış eserlerinin çevirilerinden bilmektedir.[27] İkinci mahsur, Türkiye'de üretilen bilgiye, yapılan araştırmalara Amerika'dan getirilenler lehine yüz çevrilmesi, bazen (pek de nadir olmayarak) ortaya konulan işin kalitesinin, nerede yapıldığının gerisine düşmesidir. Genç kuşak akademisyenlerden Esra Özyürek özel üniversitelere ve öndegelen birkaç devlet üniversitesine akademik personel alınırken yazılı olmayan bir kural gereği olarak yurtdışı, tercihen Amerikan doktorası arandığını belirtirken yazık ki haklıdır (2000: 56). Üçüncü sorun, bilimsel faaliyette nitelikten ziyade niceliğe önem veren bir anlayışa dayalı "sayılabilirlik" ilkesinin uluslararası (İngilizce şeklinde okuyunuz) endekslere göre tanımlanması, bunun da Türkçe olarak yayın yapılmasının önünü kesmesidir. Ancak yabancı dilde yazamayanlar Türkçe katkılar sağlamakta, bunun dışındakiler Türkçe eser kaleme aldıklarında (eğer alırlarsa) çoklukla *bon pour l'Orient*[28] mantığıyla bu yapıtlarını daha sonra İngilizce basılacak bir çalışmanın hazırlık safhası olarak görmektedirler.

İdeolojik seçimler ile tarihçilik arasındaki bağıntı, dünya çapında üzerine hayli eğilinen, oldukça mesai harcanan bir konudur. Carl Becker'in gözünde her insan kendi tarihçisi olduğundan,[29] Benedetto Croce'ye göre de gerçek tarih çağdaş, yani bugünün tarihi olduğundan[30] ister evrensel düzeyde belirli tanımlar getirilmiş büyük harfli ideolojilere atıfta bulunalım, ister daha bireysel nitelikteki, nispeten eklektik özellikte küçük harfli ideolojilerden söz açalım, her tarihçinin bu anlamda birtakım yönelimleri, kendine göre tercihleri vardır. Uzun süren tartışmalardan sonra galiba, tarih yazarken genel çerçeveden kelime seçimlerine kadar sızması gereken bir objektifliğin pek de mümkün olmadığına karar verilmiş, bu yüzden bilimsel yargılarını verirken kendi ideolojik konumunun (olabildiğince) farkında olmak, eldeki materyali kati surette halihazırda kendi kafasında bulunan şablona uydurmama konusunda dürüst davranmak gibi kriterler getirilmiştir. Türk tarihçileri de bu tartışmaların dışında bir istisna teşkil etmez; bu yüzden, belli grupların temsilcileri bazı temalara ideolojik amaçlarla yaklaşmamalı, tarihi siyasi bir kapışma alanı biçimine koymamalı, sözgelimi Osmanlı'nın 700. yılı kutlamaları sırasında her iki açıdan da örneklerini defaatle gördüğümüz gibi, Osmanlı tarihi çalışmak ile Osmanlıcılık arasındaki ayrım gözden kaçırılmamalıdır. Diğer yandan, kişilerin durdukları

27 "Çok mu önemli?" denilebilir. İngilizce'ye ve Fransızca'ya hâkim olanlar Foucault'nun "görülme/görülebilme" fikrini de akılda tutarak yalnızca Fransızca orijinal başlığı olan *Surveiller et Punir* ile İngilizce çevirisi *Discipline and Punish*'i düşünsünler.

28 Rivayet olunur ki, Osmanlı devrinde de yurtdışına (o zamanlar çoğunlukla Fransa'ya) öğrenci gönderilirmiş ve bu öğrencilerin mezuniyetlerinde diplomalarına ancak kendi ülkelerinde iş görebilir anlamına "bon pour l'Orient - Doğu için iyi" damgası vurulurmuş.

29 Frederick Jackson Turner'ın öğrencisi olan Becker, Turner'ın her çağın tarihi kendi amaçlarına göre yeniden yazdığı argümanından hareket ederek, bu cümleyi Amerikan Tarih Derneği'nin 1931 tarihli birleşiminde sarf etmiştir.

30 Croce'nin *Düşünce ve Eylem Olarak Tarih* (*Storia Come Pensiero e Come Azione*) adlı eserinden.

yere göre değişen, ama sonuçta "bırak şu komünisti/İslâmcıyı/milliyetçiyi" tavrına ve bunun daha saldırgan şekillerine bürünen anlayışa karşı uyanık olunmalı, bu tavır siyasi planda rakip olarak algıladıklarının (ki, bu algılama her zaman da doğru olmayabilir) eserlerini okumadan yargılamak, yabancı bir dilde yazılmışlarsa tercüme etme zahmetine girmeyip yayımlamamak sonucuna varmamalıdır.

Modern Türk tarihyazımının önemli sorunlarında biri de, alanın kendi içinden gelmesi gereken eleştirel tavrın yeterince gelişmemiş olmasıdır. Bu eksikliğin öndegelen sebebi, tarihçilerin büyük çoğunluğunun "memur" karakterli olarak tanımlanabilecek, devlete tâbi pozisyonudur: Türkiye'de tarihsel nedenlerden dolayı, sivil toplum kendini oluşturup etki alanını genişletememiş,[31] buna karşın devlet pekçok sahada hâkimiyetini kurmuş, cılız bir akademi dışı çabanın haricinde de, bilgi üretiminin tek odağı haline gelen üniversite, rejimin üç aşağı-beş yukarı aynı çerçeveden konuşan "organik aydınları"nca doldurulmuştur.[32] Sonraki dönemlerdeki anlayışın ipuçlarını veren Birinci Türk Tarih Kongresi'nden itibaren bu durumun izleri gözlemlenebilir: resmî görüşü yansıtan Türk Tarih Tezi'ni açıktan açığa eleştiren Zeki Velidi (Togan) dışlanmış, çok daha ölçülü, neredeyse çekingen bir dille bilimsel temelli itirazlarını ifade eden Mehmed Fuat (Köprülü), Ahmet (Caferoğlu) gibi isimler Afet (İnan), Samih Rıfat, Reşit Galip tarafından susturulmuştur.[33] İlmî kapasiteleri hasebiyle tezin zayıflıklarını muhtemelen gören Ahmed (Ağaoğlu) ve Yusuf (Akçura)'nın suskunlukları da anlamlıdır.[34] Şüphesiz, her dönemde yukarıdaki tasvirin dışında kalan aydınlar vardır, ancak onlar da imkânlar dahilinde elimine edilmiştir: genç Cumhuriyet'in Osmanlı akademik kadrolarıyla hesaplaşması sayılabilecek 1933 tasfiyesi (Tunçay ve Özen, 1984); kendi aralarında ayrılmalarına rağmen (*Yurt ve Dünya* ile *Adımlar* çevreleri), 1940'ların sonuna doğru Pertev Naili Boratav, Niyazi Berkes, Behice Boran ve Muzaffer Şerif Başoğlu gibi akademisyenlerin Ankara Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi'nden uzaklaştırılmaları; her askerî müdahale sonrasında yaşanan görevden çıkarmalar bu gayretin sonucudur. Dikkat çekici olan, bu olaylarda üniversite kurullarının bilimsel

31 Burada bir parantez açalım: kelime hazinemize yeni girmiş olmasından ve etrafında bir hale yaratılmış olmasından dolayı "benim sivil toplumum neylerse güzel eyler" algılamasının yanıltıcı olduğunu, aslında sivil toplumun uzun uzadıya tartışılması gerektiğini, ortadaki bazı örgütlenmelerin ne "sivil", ne de "toplum" olmadığını not düşelim.

32 Bu açıdan, Berktay'ın Yusuf Akçura, Köprülü, Barkan ve İnalcık'ın kişiliklerinde bilimadamlarının şahsi tarihlerine eğilen çalışması önemli ve eski yeni başka bireylerle de ele alınması gereken bir yaklaşımdır: Berktay, 1991.

33 Togan'ın itirazları için, s.167-176, Reşit Galip'in cevabı için, s.176-193; Caferoğlu, s.83-86, Samih Rıfat, s.86-93; Köprülü, s.42-45, İnan, s.50-51, *Birinci Kongre*.

34 Ağaoğlu, tezi ancak birkaç cümleyle destekler, s.261. Türk Tarih Kurumu'nun başkanı olan Akçura ise, Batı uygarlığının Yahudi-Hristiyan kökenlerini eleştirmekle birlikte, Türk etkisini bir alternatif olarak sunmaktan kaçınır (s.589); genel eğilimin aksine, Hititleri modern Türkiye'nin ataları olarak tanımlamaz (s.585) ve yalnızca, Yunan-Roma uygarlığının orijininin Asya'ya dayandığını belirtir (s.585), *Birinci Kongre*.

yargılarının ya da mahkemelerin adli kararlarının değil, doğrudan devletin inisiyatifinin rol oynamasıdır.[35]

Eleştiri geleneğinin zayıflığında, tarih camiasının bir nev'i "lonca" formasyonunda olmasının da tesiri vardır. Burada, getirilecek bilimsel eleştiri ile eski kuşaklara saygı arasındaki ayrımın layıkıyla yapılamaması, içinde bulunulan akademik ortamdan dolayı niteliği bir nebze değişse de belli hesaplar gibi faktörler belirleyicidir. Bir alegoriyle söylemek gerekirse, önemli "kapı"lara intisab edenler zamanla "taşra çıkmışlar", gittikleri yerlerde de kendi "kapı"larını tesis etmişlerdir. Bu yüzden, alana getirilen eleştirilerin çoğu tarihçilerden değil, iktisat, siyaset bilimi, sosyoloji kökenli olup sonradan profesyonel manada tarihe ilgi duyanlardan ve çoğunlukla eğitimlerini yurtdışında yapıp bu tablonun bir ölçüde dışında kalanlardan gelmiştir.

Bu yazıda, alanın en genç öğrencilerinden biri olarak elimden geldiğince Türk tarihçiliğinin (yer yer, daha genel olarak Türk akademisinin) önemli, aşılması gerektiğine inandığım sorunlarına değinmeye çalıştım. Daha önce de belirttiğim gibi, bazı olumlu, umut verici gelişmeler var, ancak harcanması gereken çabanın hacmi, belli bir mentalitenin kendisini gayet sağlam şekilde oturtmuş olması yine de insanı gelişmelerin ne yöne doğru evrileceği konusunda kuşkuya düşürmüyor değil.

KAYNAKÇA

Apter, D. (1965) *Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago.

Behar, Büşra Ersanlı (1992) *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1939)*, AFA, Istanbul.

Berkes, N. (1997) *Unutulan Yıllar*, İletişim, Istanbul.

Berktay, H. (1989) *Kabileden Feodalizme*, Kaynak, Istanbul.

Berktay, H. (1991) "Dört tarihçinin sosyal portresi", *Toplum ve Bilim*, 54.

Berktay, H. (1995) "Dünyada ve Türkiye'de tarihçiliğin durumu ve 'dilinin evrenselleşmesi' üzerine düşünceler", S. Özbaran (der.), *Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları* içinde, Tarih Vakfı, Istanbul.

Birinci Türk Tarih Kongresi (1933) Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Black, C. (1966) *Dynamics of Modernization*, Harper & Row, New York.

Bora, Tanıl (1999) "Türkiye'de radikal milliyetçi ideolojinin gelişme seyri", M. Tunçay (der.), *75 Yılda Düşünceler, Tartışmalar* içinde, Tarih Vakfı, Istanbul.

Brown, C. (der.) (1996) *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint in the Balkans and the Middle East*, Columbia University Press, New York.

Burke, Peter (1994) *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul.

Byres, Terence J. ve H. Mukhia (der.) (1985) *Feudalism and Non-European Societies*, Frank Cass, Londra.

Chakrabarty, D. (1992) "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts", *Representations*, 37, Kış.

35 Bir örnek: Dil, Tarih, Coğrafya tasfiyesinde adıgeçen bilimadamları üniversitelerarası kurulca suçsuz bulunurlar; ithamlar mahkemeye yansıtıldığında da, haklarındaki suçlamalar yeterli görülmez. Bunun üzerine, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kararıyla üniversitedeki kadroları kaldırılarak tasfiye gerçekleşir: Berkes, 1997, ayrıca Mete Çetik (der.), 1998.

Cyril Black ve Carl Brown (der.) (1992) *Modernization in the Middle East: The Ottoman Empire and Its Afro-Asian Successors*, Darwin Press, Princeton.

Çetik, Mete (der.) (1998) *Üniversitede Cadı Kazanı: 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Savunması*, Tarih Vakfı, İstanbul.

Demir, Fevzi (2000) "Bir algılama ve uygulama alanı olarak Türkiye'de tarih lisans programlarında tarihsel özne", *Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar* içinde, Tarih Vakfı, İstanbul.

Dirlik, Arif (1994) "The postcolonial aura: Third world criticism in the age of global capitalism", *Critical Inquiry*, 20, Kış.

Divitçioğlu, S. (1967) *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Durukan, Kaan (2000) "Devletler ve toplumsal devrimler: Osmanlı araştırmalarında bazı yeni açılımlar", *Toplum ve Bilim*, 83, Kış.

Faroqhi, Suraiya (1999) *Approaching Ottoman History*, Cambridge University Press, Cambridge.

Godelier, Maurice (1963) *La Notion de Mode de Production Asiatique*, Centre d'études et de recherches Marxistes, Paris.

Gökdemir, Oktay (2000) "Küreselleşme bağlamında Türkiye'de Cumhuriyet tarihi yazıcılığının sorunları", *Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar* içinde, Tarih Vakfı, İstanbul.

Hoselits, B.F. (1952) *The Progress of Underdeveloped Areas*, University of Chicago Press, Chicago.

Hunt, L. (1989) "Introduction: History, culture, and text", L. Hunt (der.), *The New Cultural History* içinde, University of California Press, Berkeley, s.1-7.

Huntington, S. (1968) *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven.

Iggers, Georg G. (2000) *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

İkinci Türk Tarih Kongresi (1943) Türk Tarih Kurumu, İstanbul.

Islamoğlu, H. ve Ç. Keyder (1977) "Agenda for Ottoman history", *Review*, 1.

Islamoğlu, H. ve Ç. Keyder (1981) "The Ottoman social formation", Anne M. Bailey ve Josep Llobera, R. (der.), *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics* içinde, Routledge & Kegan Paul, Londra.

Kafadar, Cemal (1995) *Between Two Worlds*, University of California Press, Los Angeles.

Kafesoğlu, İ. (1972) *Selçuklu Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Kafesoğlu, İ. (1985) *Türk-İslâm Sentezi*, Aydınlar Ocağı, İstanbul.

Karpat, Kemal H. (der.) (1974) *The Ottoman State and Its Place in World History*, Brill, Leiden.

Kasaba, R. (1988) *The Ottoman Empire and the World Economy*, State University of New York Press, Albany.

Kasaba, R. (1998) "Eski ile yeni arasında Kemalizm ve modernizm", Bozdoğan, Sibel ve R. Kasaba (der.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı, İstanbul.

Keyder. Ç. (1981) *The Definition of a Peripheral Economy: Turkey, 1923-1929*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kılıçbay, M.A. (1982) *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Gazi Üniversitesi, Ankara.

Köprülü, M.F. (1931) "Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri hakkında bazı mülahazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1.

Köprülü, M.F. "Başlangıç", Vasilii V. Barthold. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Nev, Istanbul, 1962, zikreden H. Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, Kaynak, Istanbul, 1983.

Köymen, A. (1954) *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Lerner, D. (1964) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Free Press, New York.

Lewis, B. (1968) *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra. Rustow, Dankwart ve Robert Ward (der.) (1964) *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton University Press, Princeton.

Lewis, Bernard (1993) "The question of Orientalism", B. Lewis, *Islam and the West* içinde, Oxford University Press, New York.

Neumann, Christoph K. (1999) *Araç Tarih, Amaç Tanzimat*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar, İ. Ortaylı, İsenbike Togan, Mehmet Ali Kılıçbay, Sencer Divitçioğlu, S. Faroqhi, Taner Timur (2000) *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu: Efsaneler ve Gerçekler*, İmge, Ankara.

Ortaylı, İlber (1998) "Türk tarihçiliğinde biyografi inşası ve biyografik malzeme sorunsalı", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e* içinde, Tarih Vakfı, İstanbul.

Özbaran, Salih (1997) *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Özel, Oktay (2000) "XIII. Türk Tarih Kongresi ve Osmanlı tarihi", *Toplum ve Bilim*, 83, Kış.

Özel, Oktay ve Mehmet Öz (der.) (2000) *Söğüt'ten İstanbul'a*, İmge, Ankara.

Özyürek, E. (2000) "Tarihle kişisel bir ilişkiye girmek", *Virgül*, 28.

Pamuk, Şevket (1984) *Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi, 1820-1913*, Yurt, Ankara.

Polk, William ve Richard Chambers (der.) (1966) *Beginnings of Modernization in the Middle East*, University of Chicago Press, Chicago.

Quataert, Donald (2000) *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, New York.

Ragin, Charles (1987) *The Comparative Method*, University of California Press, Berkeley.

Rostow, W.W. (1960) *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge.

Said, Edward (1979) *Orientalism*, Vintage Books, New York.

Schumpeter, J.A. (1976) *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Row, New York.

Skocpol, Theda (der.) (1999) *Tarihsel Sosyoloji*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Tekeli, İlhan (1998) *Tarih Bilinci ve Gençlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Tunçay, M. ve Haldun Özen (1984) "1933 Darülfünun Tasfiyesi veya bir tek-parti politikacısının önlenemez yükselişi ve düşüşü", *Tarih ve Toplum*, 10.

Turan, O. (1969) *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Turan, İstanbul.

Turan, O. (1971) *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan, İstanbul.

Üçüncü Türk Tarih Kongresi (1948) Türk Tarih Kurumu, İstanbul.

Wallerstein, I. (1974, 1980, 1989) *The Modern World System* I, II, III, Academic Press, New York.

Yeni yöntem ve yaklaşımlara açık bir ruh: Annales Okulu

*Fatih Gümüş**

Annales "Okul"u, 20. yüzyılın neredeyse elli yıllık bir döneminde, başta tarih çalışmaları olmak üzere, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki çalışmaları da önemli ölçüde etkilemiş ve bu alana damgasını vurmuş bir ekoldür. Türkçe'de "*Annales* Okulu" üzerine bugüne kadar yazılmış makale ve kitap sayısı yok denecek kadar azdır.[1] *Annales* Okulu içinde yer alan bazı tarihçilere ait kitaplar Türkçe'ye de çevrilmiş, son birkaç yıl içinde bu çevirilerin sayısı önceki döneme göre bir hayli artmıştır. Ancak, bilim çevrelerini derinden etkilemiş olan bu ekolün hak ettiği ilgiyi görmediği açıktır.

İlginçtir ki, Türk tarihçiliğinin erken döneminde, bazı önde gelen tarihçilerin -1980'li yılların ikinci yarısı ve 1990'lar bir ölçüde istisna tutulursa- sonraki dönemlere göre *Annales* Okuluna karşı daha ilgili oldukları göze çarpar. Bu tarihçilerin başında Fuat Köprülü gelir. Kendi yaklaşımını *Annales* tarihçilerine borçlu olduğunu belirten Köprülü (Köprülü, 1981: 7-10), gerek sosyo-ekonomik tarihe veya sosya-ekonomik faktörlere öncelik vermesi (Berktay, 1983: 83-87) ve gerekse de "antropoloji-tarih vizyonuna" sahip olması nedeniyle (Berktay, 1990: 32) *Annales* ekolunun kurucu isimleri March Bloch ve Lucien Febvre'den önemli izler taşır. Bu etki yalnızca çalışma konularına bakılarak tespit edilemez. Köprülü'nün, *Annales* tarihçilerinin çalışmalarına gösterdiği ilgi hem onun metodolojisinde hem de kavramsallaştırmalarında da açık olarak görülür

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

1 Varolan kaynaklardan birisi, Mehmet Ali Kılıçbay'ın, 1985 yılında, Braudel'in ölümü vesilesiyle *Tarih ve Toplum* dergisi için kaleme aldığı, *Annales* okulu hakkında kısaca bilgi veren makalesidir. Aynı sayıda, Şirin Tekeli'nin Braudel ile yaptığı bir söyleşiye de yer verilmektedir. Kılıçbay, 1986. Suraiya Faroqhi'nin Lucien Fevbre'in eserleri ile ilgili makalesini (Faroqhi, 1985) ve Ali Boratav'ın 1985'te derlediği ve bir önsöz yazdığı, gerek *Annales* okulu içerisinde yer alan ve gerek dışında kalan tarihçilerin tarih ve sosyal bilimle ilgili görüşlerini içeren makalelere yer verdiği kitabı da zikretmek gerekir.

(İnalcık, 1978: 70). Kuşkusuz, onun karşılaştırmalı tarih anlayışına olan eğilimi de *Annales* tarihçileri ile arasındaki bir diğer ortak noktadır (Berktay, 1983b: 2466).

Annales Okulunun Türk tarihçiliği veya daha doğru bir ifadeyle Osmanlı tarihçiliği üzerindeki etkisinin daha açık görüldüğü bir diğer tarihçi de Ömer Lütfü Barkan'dır. Fernand Braudel ile şahsi ilişkisinin yanı sıra, bir dönem *Annales* dergisinin danışma kurulunda "Akdeniz dünyası"nı temsilen yer almış olan Barkan'ın (Aymard, 1978: 56-57),[2] özellikle Osmanlı nüfus çalışmalarıyla *Annales* tarihçilerinden ve bilhassa Braudel'den etkilendiği görülür. "Osmanlı nüfus çalışmalarının öncü akademisyeni" Barkan'ın Osmanlı'nın kuruluş sürecinde nüfus hareketlerinin özellikle sınır bölgelerinde oynadığı belirleyici role yaptığı vurgu, Braudel'in Akdeniz üzerine yazdığı *La Méditerranée* adlı çalışmasında dikkat çektiği bir husustur (İnalcık, 1978: 71-72). 16. yüzyılda Doğu Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, Osmanlı'nın yeniden bir feodalleşme *(refeudalization)* sürecine girdiği Braudel ve Barkan'ın paylaştığı bir noktadır -o kadar ki, Braudel, bu fikrini desteklemek için, Barkan'ın ve öğrencilerinin çalışmalarını örnek gösterir (İnalcık, 1978: 84).

Ancak Halil İnalcık'ın Türkiye'de sosyal, ekonomik ve demografik çalışmaların öncüsü olarak gördüğü ve bu nedenle *Annales* Okulundan büyük ölçüde etkilendiğini düşündüğü Barkan, Halil Berktay tarafından tamamen farklı bir biçimde değerlendirilir. Berktay, Barkan'ın 1950'den itibaren konu değişikliği yaparak tarihsel demografi, şehir ekonomisi ve fiyat hareketlerine yöneldiğini belirtmekle beraber (Berktay, 1990: 43),[3] -bunu yalnızca konu seçimindeki bir ortaklık olarak görmüş olacak ki- Barkan'ın *Annales* Okulunun tamamen karşı çıktığı Ranke'ci geleneği ve onun "ultra-amprisist" yaklaşımını baz aldığını belirtir (Berktay, 1983b: 2470).

İnalcık'a göre, Braudel'in *La Méditerranée* adlı kitabının yayımlanmasından sonra, Osmanlı egemenliğindeki yerlerde, fiyat yükselişiyle ilgili çalışmalar iki yönde devam etmiştir. Bir kısım tarihçi, para politikalarını ve gümüş akışını belirleyici faktör olarak almış; diğer grup ise gerek imparatorluk içindeki nüfus artışı ve şehirleşme olgusu, gerekse de Batı'yla giderek genişleyen ticaretin neticesinde arz ve talep arasında ortaya çıkan farkın etkileri üzerine yoğunlaşmıştır. Barkan'ın görüşleri ikinci grup içinde değerlendirilir (İnalcık, 1978: 90-91). Berktay ise "*Annales* Okulunun Türk tarihçiliği üzerindeki en önemli ve olumlu etkisi"ni İnalcık'ın vurguladığı gibi "fiyat hareketlerinin ve nüfusun Akdeniz havzasının bütünlüğü içinde incelenmesini teşvik etmesi"nde değil, Köprü-

2 Ayrıca, Barkan'ın bazı makaleleri *Annales* dergisinde çeşitli tarihlerde yayımlanmıştır. Barkan'ın eserlerinin bir listesi için bkz. Barkan, 1980.

3 Nitekim Berktay, Barkan ile *Annales* arasındaki bu farklı pozisyonu feodalizm tartışmalarında da bulur. Feodalizm tartışmalarında Barkan'ın "biz bize benzeriz"ci yaklaşımının, Marc Bloch, Dobb, Hill ve Hilton gibi yazarların fikirlerinden farklı olan Henri Pirenne'nin yorumlarına dayandığını belirtir. Berktay, 1983: 83.

lü'nün, "talebelerinin reddettiği en değerli miras" olan, metodolojik yönünü beslemesinde görür (Berktay, 1983: 84).

Görüldüğü gibi, sınırlı da olsa Türk tarihçiliği *Annales* Okulundan bazı izler taşır. 20. yüzyıl tarihyazımına damgasını vurmuş olan bu Okulun temel özellikleri nelerdir?

"*Annales* Okulu"nun tarihi 1920'lerden günümüze kadar uzanan çok geniş bir dönemi ve pek çok kuşağı içerir. Bu yüzden *Annales*'ın bütün dönemlerini ve içinde yer alan bilim insanlarının tamamını kapsayan genellemeler yapmak güçtür. Bununla birlikte bir "*Annales* ruhu"ndan bahsedildiğinde, akla gelen belli başlı özellikler vardır. Bu özelliklerin birinci ve özellikle ikinci kuşağın izlerini taşıdığı söylenebilir. Fakat bu özelliklerin aynı kuşak içindeki "Annalci"ler tarafından dahi paylaşılmamış olması da muhtemeldir.

Annales'in birden fazla kuşakla zenginleşip farklılaşan kuramsal yönelimleri ve tarihyazımı pratikleri bizatihi *Annales*'ı tarihsel kılar. Bu bağlamda, bu makalede, *Annales*'ın tarihselliğini anlamak için öncelikle *Annales*'ın kurumsal gelişiminin kısa bir özeti verilmiştir. Daha sonra, kurucular Marc Bloch ve Lucien Febvre'in çalışmalarına yer verilmiştir. Bir sonraki bölümde, Okula damgasını vuran diğer kişilerin çalışmalarını bu şekilde tek tek sunmak yerine, *Annales* Okuluna atfedilen bazı özelikler üzerine yoğunlaşılmıştır. Bilhassa bütünsel tarih (*total history*), determinizm ve Marksizm'le ilişkiler bağlamında genel bir değerlendirme yapılmıştır. Böylece "Okul" hakkında genel bir fikir oluşturulabilmesinin daha kolay olacağı varsayılmıştır.

Annales Okulunun kurumsal gelişimi

Annales dergisi çevresinde gelişen tarihyazımının bir okul olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı hususu tartışmalı bir konudur. Her şeyden önce, *Annales*'ın önde gelen tarihçilerinin kendilerini bir okul olarak göstermek yönünde çabaları olmamıştır. Hatta "Okul" içindekiler böyle bir tarih okulunun varlığını inkâr dahi etmiştir (Burke, 1990: 1). Bu durum kendi içlerindeki düşünce, perspektif veyahut yöntem farklılıklarının bilincinde oldukları manasında da yorumlanabilir. Genelde *Annales*'ın okul olmadığı iddiasında olanlar, bu "kolektif" yapıyı daha çok ya "grup" (Wesseling, 1978: 192; Forster, 1978: 60-61) veya "yeni yaklaşım ve yöntemlere açık bir ruh" olarak tanımlamışlardır (Iggers, 1997: 51). Ancak, bir çok yazarın kullandığı gibi, bu yazıda da, bu kolektif yapı için "*Annales* Okulu" adı kullanılacaktır.

Annales'ın kurucuları Bloch ve Febvre, 1920'de Strasbourg'da bir araya gelmiş ve burada yakın bir çalışma arkadaşlığı içinde olmuşlardır. Bu birlikteliğin 1933 yılına kadar sürmesi *Annales* dergisinin ortaya çıkışında belirleyici bir öneme sahiptir. Derginin adı *Annales d'Histoire Èconomique et Sociale* olarak belirlenmiş ve ilk sayı 15 Ocak 1929'da çıkarılmıştır. Derginin yayın kurulunda

coğrafya, sosyoloji, ekonomi ve siyaset bilimi gibi sosyal bilimlerin değişik alanlarında çalışan kişiler bulunmaktadır (Burke, 1990: 21-22).

1933 yılından sonra Febvre ve Bloch Paris'e taşınmış ve *Annales* dergisini birlikte yayınlamayı sürdürmüşlerdir. İkinci Dünya Savaşı başlayınca Bloch direnişçilerin safına katılır. 1944 yılında Almanlar tarafından yakalanır ve kurşuna dizilir. Savaştan sonra, *Annales*, Febvre'in editörlüğü altında yayınlanmaya devam eder. Fakat, bu arada, derginin başlığı, disiplinlerarası karakterini vurgulamak üzere tamamen değiştirilir. *Annales d'Histoire Sociale et Èconomique* adının yerini 1946'da *Annales:Economies, Societes, Civilisations* alır (Hexter, 1972: 484).

İlk 30 yılını dışarıda bırakırsak, *Annales*'ın 1950'lerin ortasından 1990'lara kadar süren yüksek başarı grafiği, yalnızca bu çevre içinde bulunan bilim insanlarının yaptıkları çalışmaların kalitesiyle açıklanamaz. Derginin kurucusu Febvre'in ve daha sonra onun halefi Braudel'in Fransa'daki en önemli akademik kurumlardan birinin başında bulunduğunu dikkate almak gerekir. Özel bir statüye sahip, çok geniş imkânları olan, ayrıca lisans düzeyinde eğitimin getirdiği sorumluluk ve düzenlemelerden bağımsız *Ecole Pratique des Hautes Etudes* bunlardan biridir. Febvre 1947'de bu kurumun Altıncı Seksiyon'unun başına gelir ve 1956 yılında ölümüne kadar bu görevi sürdürür. Onun yerini, 1949 yılından itibaren, bir alt düzeyde fakat çok geniş mali imkânlara sahip bir kurum olan *Centre de Recherches Historiques*'in yöneticiliğini yapan Braudel alır ve Altıncı Seksiyon'un başkanlığını 1972 yılında emekli oluncaya kadar sürdürür. Bu dönem yalnızca Fransa'da değil aynı zamanda uluslararası alanda *Annales* dergisinin patlama yaptığı bir dönemdir. Hem dergi, hem de *Annales* Okulu altın çağını yaşamaktadır.[4]

Braudel'den sonra, Altıncı Seksiyon'un başkanlığına Üçüncü kuşağın önemli isimlerinden biri olan Jacques Le Goff gelir. 1975 yılında Altıncı Seksiyon kapatılsa da, Le Goff bu sefer yeniden organize edilen *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*'in başkanlığını yapmaya başlar. Daha sonra bu görevi üçüncü kuşağın özellikle siyasal tarih çalışmalarıyla tanınan tarihçisi François Furet'ye bırakır (Burke, 1990: 65). 70'lerin sonundan itibaren *Annales* tarihçileri ve eserleri gittikçe popülerleşmeye başlar. Özellikle Georges Duby, Jacques Le Goff, Pierre Chaunu, Roger Chartier ve Mona Ozouf gibi isimler televizyon ve radyo programlarına çıkarlar, gazete ve dergilerde düzenli olarak yazmaya başlarlar. Bu durum pek çok *Annales* tarihçisinin eserlerine aşırı bir ilgiye ve satış rakamlarında patlamaya yol açar (Burke, 1990: 91-92).

Annales Okulu içinde ana olarak üç kuşaktan bahsedilmekle birlikte, Jacques Revel, Andre Burgiere ve Bernard Lepetit gibi isimleri içeren bir dördüncü

4 *Annales*'ın gerek Fransa ve gerekse de Fransa dışındaki diğer dergilerle tiraj açısından yapılan istatistiksel bir karşılaştırması için Hexter'in makalesine bakılabilir. Hexter, 1972: 484-486, 493, 495-496.

kuşağın varlığından da bahsetmek gerekir. Bu kuşak, *Annales* Okulunun temel varsayımlarından gittikçe ayrılmaktadır. Nitekim, önceki kuşak veya kuşaklarla aralarındaki bu farklılığı 1994 yılında *Annales* dergisinin alt başlığında yaptıkları değişiklikte görmek mümkündür. Eski alt başlık *Economies, Societes, Civilisation* yerini *Histoire, Sciences Sociales*'e bırakmıştır. Böylece siyasal tarihe karşı bir ön yargıyı yansıtan ve daha çok modernizm öncesi toplumlar üzerine çalışmayı vurgulayan eski başlık terk edilmiş ve dergi içinde temelli bir değişimin yaşandığı gösterilmek istenmiştir (Iggers, 1997: 61-62).

Annales'ın kurucuları: March Bloch ve Lucien Febvre

Annales Okulunun tarihsel gelişimi, genel olarak, üç ayrı safha, ve buna tekabül eden üç ayrı kuşak üzerinden incelenir. Birinci safha, Okulun kurucuları Marc Bloch ve Lucien Febvre'in geleneksel tarihe karşı başlattıkları 1920'lerden 1945'e kadar geçen süredeki mücadeleyi kapsar. İkinci safha, yaklaşık olarak 1960'ların sonlarına kadar geçen, Fernand Braudel'in damgasını vurduğu, "yapı", "konjonktür" gibi kavramların, "*longue durée*" (uzun dönem), "*serial history*" gibi yaklaşımların hâkim olduğu bir dönemdir. Üçüncü safhada *Annales* tarihçileri önceki dönemin sosyo-ekonomik tarihçiliği yerine sosyo-kültürel tarih, siyasal tarih, "anlatı"(*narrative*) (Burke, 1990: 2-3) ve özellikle antropolojiyi (Dosse, 1994: 140) ön plana çıkarmalarıyla ayırt edilebilir.

Febvre ve Bloch'un Strasbourg'da geçirdikleri dönemin *Annales* açısından belirleyici öneme sahip olduğuna yukarda değinilmişti. Burada her şeyden önce inter-disipliner bir çalışma ortamına sahiptiler. Bu onların geleneksel tarih anlayışına karşı ortaya koydukları problem merkezli (*problem-oriented*) ve diğer disiplinlerle işbirliğini içeren tarih anlayışı için elverişli bir ortamdı. Burada sosyal psikoloji, Fransız Devrimi Tarihi, sosyoloji, dinin tarihsel sosyolojisi, antropoloji ve tarihsel sosyolojiyle ilgilenen pek çok akademisyen ile tartışma olanağı buldular. Nitekim, bu akademisyenlerin ilgi alanlarının Febvre ve Bloch'un çalışmalarına yansıdığı açıkça görülür (Burke, 1990: 16-17).

Kurucular Bloch ve Febvre'in ilgi duydukları çalışma konularını kabaca iki alana ayırabilmek mümkündür: coğrafya ve zihniyet tarihi. Bu iki alan ve bunların Febvre ve Bloch tarafından ele alınış biçimleri daha sonra *Annales* tarihçilerini derinden etkilemiştir.

Febvre her iki alana da ilgi duyar. Coğrafi determinizmi savunan ünlü Alman coğrafya bilimcisi Ratzel'i eleştirir. Daha sonradan halefi olacak Braudel'in insan faktörünü neredeyse tamamen göz ardı eden coğrafi determinizminden farklı olarak insanın kaderi üzerinde fiziksel çevrenin belirleyiciliği anlayışını reddederek, insanın fiziksel çevreye karşı bir dizi farklı kolektif seçenek üzerinden yanıt verebileceğini belirten voluntarist bir yaklaşım sunar (Burke, 1990: 14).

Febvre'in belki coğrafyadan daha fazla ilgi duyduğu konular zihniyet tarihi,

dinin sosyal tarihi, tarihsel psikoloji gibi alanları içerir. Onun "Martin Luther: Bir Alın Yazısı" (*Un déstin, Martin Luther*, İngilizce'de: *Martin Luther: A Destiny*), ve "Rabelias'ın Dini: 16. Yüzyılda İnançsızlık Problemi" (*Le probleme de l'incroyance au 16e siécle: la religion de Rabelias*; İngilizce'de: *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Centruy: The Religion of Rabelias*) adlı kitaplarında bu temalar ele alınır (Burke, 1990: 28-29; Iggers, 1997: 53).

Bloch, Febvre'den bir ölçüde farklı olarak, coğrafyaya daha az ilgi duymuş, daha çok sosyolojik çalışmalara yönelmiştir. Ancak, onun da en çok yoğunlaştığı alanın zihniyetler tarihi olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle "Şahane Temas"ta (*Les rois thaumaturges*; İngilizce'de: *The Royal Touch*) "dinî psikoloji"yi analiz eder. Burada, Bloch'un dönemin ünlü antropolog-felsefecisi Levy-Bruhl'in ilkel zihniyet (*primitive mentality*) ve Durkheim'ın kolektif temsil/tasavvur (*collective representations*) kavramlarını sık sık kullandığı görülür. Aynı zamanda tarihin uzun dönemli bir yorumu yapılır - ki, bu, *Annales* Okulunda bir ilktir. Tarih ve sosyal bilim çalışmaları açısından, kitabın bir diğer önemli özelliği de Bloch'un "karşılaştırmalı tarih" diye adlandırdığı şeye yer vermesidir (Burke, 1990: 17-19). 1931 yılında yayımladığı "kırsal kültür" üzerine yoğunlaşan "Fransa'nın Kırsal Tarihi" (*Les caractares originaux de l'histoire rurale française;* İngilizce'de: *French Rural History*) adlı kitabı, "Şahane Temas" gibi, uzun dönemli ve karşılaştırmalı bir tarih çalışmasıdır. Bloch'un en çok tanınan kitabı "Feodal Toplum" (*La société feodale*; İngilizce'de: *Feudal Society*) feodal toplumu bütün olarak ele alır. Bu kitapta da Durkheim etkisi çok açık bir şekilde görülür (Burke, 1990: 18-19).

Annales Okulu: Bütünsel tarih *(total history)*, determinizm ve Marksizm

Annales Okulunun bir felsefesi var mıdır? Bu soruya cevap verebilmek gerçekten güçtür. Belki de öncelikle *Annales* Okulunun teoriye ve teorik çalışmalara ilgisinin ne düzeyde olduğunu belirlemek gerekir.

Genelde, *Annales* tarihçilerinin, geleneksel tarihçilerin benimsedikleri tarihsel olaylar ve gerçeklikler hakkındaki bilginin toplanmasında temellenen ampirik yaklaşıma karşı, yapılar ve olaylar arasındaki nedensel ilişkileri oluşturmaya yönelik daha açıklayıcı bir modeli veya daha teorik bir yaklaşımı benimsedikleri yaygın kabul görmüş bir görüştür. Gerçekten de *Annales* tarihçileri, "tarihsel gerçekliği" açıklamak için veya ona ulaşabilmek için dokümanter bilgiyi toplamanın yeterli olacağı ve bunun da olayların anlatısı ile yapılabileceği yönündeki fikri şiddetle eleştirmişlerdir. Ancak, genel kanının aksine, *Annalci*lerin teorik çalışmalara olan ilgileri zannedildiği kadar yoğun değildir.[5]

5 Jacques Revel daha genel bir çerçevede, Fransız tarih yazımının büyük bir kısmında teorisyenlerin göz ardı edildiğine kısaca değiniyor. Revel, 1978: 16.

Kuramsal çalışmalarla, araştırmaya yönelik alan çalışmaları arasında yapılacak tercih sorunu *Annales* dergisinin yayım hayatına geçmesinden daha önceye giden bir sorundur. Bu tartışma, ilk kez, disiplinlerarası çalışmalar konusunda *Annales*'ın kurucularına öncülük etmiş olan Henri Berr ile Bloch ve Febvre arasında yaşanmıştır. Bloch ve Febvre teorik çalışmalar yerine daha somut çalışmalar yapılması gerektiğini savunurlar ve bu nedenle Henri Berr ile anlaşamayınca, onun çıkardığı *Revue de Synthese* dergisinden ayrılırlar (Braudel, 1972: 461). Kurucuların teorik çalışmalara yönelik bu isteksizliklerini, *Annales* dergisinin 1929 yılındaki ilk sayısında da görmek mümkündür. Bu sayıda, temel olarak, soyut teoriler oluşturmak eleştirilir (Clark, 1994: 187). Febvre de bu hususu ifade ederken, "amaçladıkları şeyin" metod hakkında makaleler veya teorik tartışmalar yoluyla değil, örnekler yoluyla elde edilmiş sonuçlarla mümkün olacağını belirtir (Braudel, 1972: 462). *Annales* kurucularının teoriyle aralarındaki bu mesafeli ilişkinin daha sonraki kuşaklar için de geçerli olduğu ileri sürülmüştür.[6] Fakat, özellikle 1960'ların sonlarından itibaren *Annales*'ın ilk on yılına göre daha teorik ve soyut bir çizgiye kaydığı da iddia edilmiştir (Wesseling, 1978: 188).[7]

Annales Okulunun özellikle ilk kuşağının teorik çalışmalara bir hayli mesafeli olduğunu kabul etsek dahi bu, *Annales* tarihçilerinin yaptıkları çalışmaların belirli teorik özellikleri olmayacağı manasına gelmez; hatta *Annales* içinde tek bir yaklaşımdan bahsetmenin güçlüğü *Annales*'ın teoriyle mesafeli olduğu genellemesini daha da kuşkulu hale getirir. Peki o halde, *Annales* Okulunu karakterize edebilecek unsurlar neler olabilir?

Okulun ilk akla gelen özelliği "toplumun bütünsel bir tarihini yapma" çabası, yani Annalcilerin deyimiyle *histoire totale*dir. *Annales* tarihçileri bu açıdan bakıldığında, kendi içindeki bütün kuşaklar için geçerli olabilecek ortak bir eğilimi yansıtırlar. Gerek birinci ve ikinci kuşak içerisinde yer alan tarihçilerin, gerekse de üçüncü kuşak içindeki bazı tarihçilerin çalışmalarına bakıldığında,

6 Örneğin, Braudel'in *La Méditerranée et le monde mediterraneen a l'epoque de Phlippe II* (*The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip*) adlı kitabı için herhangi bir toplum ve tarih teorisinin bu çalışmada bulunmadığı Daniel Chirot tarafından iddia edilmiştir. Chirot, Emmanuel Le Roy Ladurie'nin *Montaillou*'su (*Montaillou Village Occitan*) içinse daha sert bir yorum yaparak, neredeyse anti-teorik bir çalışma olduğunu belirtmiştir. Chirot, 1984: 40. Diğer yandan, Chirot, Febvre ve Braudel'den farklı olarak, Bloch'u farklı bir pozisyona yerleştirir. Chirot, Bloch'un ne anti-teorik (*antitheoretical*) ne de a-teorik (*atheoretical*) bir yaklaşımı olduğunu, tarihsel çalışmalarında sosyal teorinin merkezî ve büyük bir öneme sahip olduğunu belirtir. Chirot, 1984: 41.

7 Wessling'in bu iddiasının *Annales* içindeki belirli tarihçiler için geçerli olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü 1960'ların sonlarından itibaren *Annales* içindeki en yaygın anlayışlardan biri de *serial history* anlayışıdır. Bir yandan niceliksel tarih (*histoire quantitative*) metodunun bir hayli yoğun kullanıldığı, diğer yandan epistomolojik bir kırılmanın yaşandığı bu dönemde, toplumun total bir tarihini yapmak, sentez yapmak, global tarih gibi amaçlar bir yana bırakılır. Çalışma alanı, hem coğrafi olarak, hem de konu olarak mümkün olduğunca daraltılır. Tarihçinin görevini, bilgisayar gibi teknolojik araçların verdiği imkânla *serial history* çalışmalarına yönelmek olarak belirleyen bu anlayış *empricisism*'e dönüş olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Dosse, 1994: 152-155, 158.

toplumun bütün alanlarını kapsamaya çalıştıkları, buna bağlı olarak da tarihle birlikte sosyal bilimler içindeki herhangi bir disiplinden, gerek metodolojik açıdan gerekse de kuramsal açıdan yararlandıkları görülür. Tarihin dışında özellikle başvurulan alanların başında coğrafya, antropoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve sosyoloji gelir.

Bütünsel bir tarih anlayışı, *Annales*'ın en önemli özelliği olarak bilinse de, uygulamada *Annales* tarihçilerinin en çok zorluk yaşadıkları husustur ve belki de hiçbir *Annales* tarihçisinin gerçekleştirmeyi başaramadığı bir hedef olarak kalmıştır. Toplumun bütünsel bir tarihini yapabilmek için iki problemin aşılması gerekmektedir: birincisi, toplumun bütün faktörlerinin ve yapılarının bilgisini içeren bir çalışmayı ortaya koyabilmek; ikincisi, bu yapılar ve faktörler arasında bir sentez yapabilmek.

Braudel'in çalışması *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Phlippe II,* bu hedefi gerçekleştiremediği şeklinde eleştiriler alır. İlk kez 1949 yılında yayımlanan *La Méditerranée* tarih çevrelerinde büyük yankı uyandırmıştır. Bu kitabın en temel özelliği, Braudel'in (ve tabiî daha sonra bütün *Annales* Okulunun) tarih çalışmalarına katkısı olarak görülen, *longue durée*'yi *(uzun dönem)* ön plana çıkarmasıdır.[8] Yine zaman algılayışına bağlı olarak, fakat *longue durée*'nin kullanımından daha özgün olarak, tarihi üç farklı zamansal kategori içerisinde ele alır - ki, bu, gerçekten daha önce tarih çalışmalarına hâkim görülen objektif ve tek bir tarih ve zaman algılayışından ayrılmaya işaret etmektedir. Bu üçlü zaman algılayışında ilk olarak *longue durée*'ye yer verilmiştir. Bu coğrafi ve klimatik çevre ve insan arasındaki ilişkilerin ele alındığı, zamanın neredeyse durduğu, hareketsiz tarihi içerir. Üçlü zaman algılayışının ikincisi, ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal yapıların aşamalı olarak değiştiği, fakat daha hareketli olan tarihe ilişkindir. Üçüncüsü ise hızlı hareket eden olayların tarihi *(histoire evenementielle)* ile ilgilenir. Braudel bu üçlü zaman anlayışı içerisinde toplumun değişik alanlarını içermeye ve toplumun "bütünsel bir tarih"ini yapma çalışsa da, davranışlar, değerler, kolektif zihniyetler gibi hocası Febvre'in yoğun bir şekilde ilgilendiği konular hakkında pek az şey söyler (Burke, 1990: 38). Braudel açısından belirleyici öneme haiz olan tek tema vardır: coğrafi ve fiziksel çevre.

Braudel'in bu eserinin bütünsel bir tarih yapmayı başaramadığına yönelik eleştiriler; onun "üçlü zaman" algılayışındaki bu farklı düzeylerin birbirinden ayrı ve bağlantısız bir şekilde durduğu üzerinde yoğunlaşır. Örneğin James A.

8 Kuşkusuz uzun yılları hatta yüzyılları kapsayan bir tarih çalışması Fransa'da bir ilk değildir. Marc Bloch'un *Les caractares originaux de l'histoire rurale française* adlı, 1931 tarihli çalışması örnek olarak gösterilmektedir. Vovelle, 1990: 126. Burada *Longue duree* üzerine genişçe bir değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca, Ernest Labrousse'nin *The Sketch of the Movement of Prices and Revenues in 18th-Century France* (1933); ile *The Crisis* (1944) adlı çalışmaları ve özellikle François Smiand'ın uzun dönemleri içeren ekonomi tarihi çalışmaları diğer örnekler olarak gösterilir. Bkz. Burke, 1990: 53-55. Coğrafi tarih ile sınırlı olsa da, Braudel *longue duree*'yi bilinçli bir şekilde tarih çalışmasının yöntemsel bir temel prensibi haline getirir.

Henretta'nın eleştirisi iki noktaya odaklanır: Braudel'in "basit üç katmanlı klasifikasyonu" indirgemecidir. Ayrıca, pek çok yazarın eleştirdiği gibi, Henretta da, *La Méditerranée*'nın "tarihçinin gerçekliğin değişik düzeylerini birbiriyle nasıl ilişkilendireceğini ve tarihin hızla değişen olayları ile durağan olanlar arasındaki bağları nasıl kuracağını göstermediğini" ve "coğrafi, sosyal, siyasal yapının karşılıklı ilişkilerini kurmadan birbirlerinin yanı sıra durduğunu" belirtir (Henretta, 1979: 1299).[9]

Annales Okulunun bütünsel tarih hedefinin gerçekleştirilmesine en çok yaklaşan tarihçi, ikinci kuşak tarihçilerin en önemlilerinden birisi olan E. Le Roy Ladurie'dir. Ladurie'nin *Les Paysans de Languedec* (Languedec Köylüleri) adlı çalışmasında bu alana dair topladığı bilgileri kontrol etmeyi ve bunların üzerinde kendi dünyasını yeniden yaratmayı ve bu nedenle "total bir tarih" yapmayı başardığı ileri sürülmüştür (Forster, 1978: 64).[10]

Annales Okulunun bütünsel tarih amacının üçüncü kuşak içinde bazı tarihçiler tarafından terk edilmeye başlandığını belirtmek gerekir. Bunun iki nedeni olduğu söylenebilir. Öncelikle, "bütünsel tarih"in gerçekleştirilmesinin kendi içinde taşıdığı güçlüktür.[11] Üçüncü kuşak içerisinde özellikle *histoire totale* ve *long durée*'ye mesafeli yaklaşım bu noktada ortaya çıkar. Sonunda bu tarihçiler çalışma konularını hem mekânsal hem zamansal olarak daraltmış ve mikroanaliz yapmaya yönelmişlerdir (Forster, 1978: 64). Bütünsel tarih amacından uzaklaşılmasının diğer bir nedeni ise tarih yazımına yönelik post-modern eleştirilerin *Annales* tarihçileri üzerindeki etkileridir (Olabarri, 1995: 17).[12]

Annales Okuluna en çok atfedilen özeliklerden biri olan "determinizm" veya "sosyal determinizm" de yine Braudel kaynaklıdır. Braudel'in "geo-history"si coğrafi ve fiziksel çevre arasındaki ilişkide, Febvre'in şiddetle eleştirdiği Alman tarihçi Ratzel'in coğrafi determinizmini temel alır. Kuşkusuz, Braudel'in coğrafi tarihi, Fransızların ünlü coğrafya bilimcisi ve Febvre'nin coğrafya konusundaki düşüncesini etkileyen Paul Vidal de la Blache'dan önemli izler taşımakla bera-

9 Aynı eleştiri pek çok yazar tarafından yapılıyor. H. Stuart Huges, Felix Gilbert ve Bernard Bailyn'ın eleştirileri Hexter, 1972 içinde bulunabilir. s. 531- 532.

10 Aynı şekilde, Lloyd da, Ladurie'nin *Carnival in Romans* adlı çalışmasında bu bütünselliği yakalamaya yaklaştığını ifade eder. Lloyd, 1990: 210. Forster, Ladurie dışında, iki *Annales* tarihçisinin de bu amacı gerçekleştirmeye yaklaştığını söyler. Bunlardan birincisi, Pierre Chaunu, Braudel'in Akdeniz üzerine yaptığı çalışmasına benzer bir şekilde, Atlantik okyanusunun iki kıyısı arasındaki ilişkilerin yaklaşık 150 yıllık tarihini ele almıştır: *Seville et l'Atlantique (1504-1650)*, diğeri Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*'dır. Forster, 1978: 64.

11 Örneğin Braudel'in *La Méditerranée* ve Pierre Chaunu'nün, *Seville et l'Atlantique (1504-1650)* gibi çalışmalarına bakıldığında bu çalışmaların hem zamansal olarak çok uzun bir dönemi, hem de mekânsal olarak çok geniş bir coğrafyayı kapsadıkları görülür. Bu, doğal olarak, hem çalışma konusuna ait bilginin kontrol edilmesini, hem de bütünlüklü bir kurgunun yapılabilmesini oldukça güçleştirir.

12 Olabarri aynı yerde, bütün bu farklılaşmaya rağmen her iki yaklaşım arasında "ortak kavramsal bir özün" kalmış olmasının, bizim mikro tarih çalışmalarında dahi bütünsel tarih anlayışından söz etmemize izin verdiğini belirtir. Olabarri, 1995: 17.

ber, coğrafya ve fiziksel çevrenin insanın kaderi üzerinde birebir belirleyici olmaması anlamında farklıdır (Kinser, 1981: 68-69).[13]

Tarihte bireysel seçim ve eylemin neredeyse ortadan kalktığı bu determinist yaklaşım farklı düzeylerde ve biçimlerde de olsa diğer *Annales* tarihçilerinde de görülür. Özellikle Pierre Goubert ve Ladurie bu determinist yaklaşıma örnek olarak verilmektedir. Gerçi *Annales* Okulu içindeki diğer tarihçilerin Braudel gibi coğrafi bir determinizme sahip olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bu coğrafi, biyolojik, veya kültürel yapıların belirleyiciliği olabilir ve bu yapılar bireye hiçbir seçim hakkı tanımazlar. Adeta bu yapılar 'bireyi neredeyse hiçbir şansı olmadığı bir kader içine hapseder"ler (Henretta, 1979: 1300).

Üçüncü kuşak tarihçilerin bu konuda birinci kuşağın determinist olmayan perspektifine doğru yöneldiği ifade edilebilir. Bu dönüş, bilindiği gibi, kendini önceleri antropolojik çalışmalarla göstermiştir. Bunu, siyasal tarih çalışmaları takip eder.[14]

Bu tarihçilerden birisi Georges Duby'dir.[15] Erken dönem çalışmalarında, daha çok ekonomik ve sosyal tarih çalışmalarına ilgi duyan Duby, sonradan zihniyetler tarihi veya daha genel bir ifadeyle kültürel tarih çalışmalarına yönelir. Yakın dönemlerde kısmen neo-Marksist sosyal teoriden esinlenerek, ideolojiler tarihi, kültürel yeniden üretim ve sosyal *imagination* gibi alanları zihniyetler tarihi ile birleştirmeye çalışır. Özellikle, en önemli kitaplarından biri olan *les trois ordres*'de (*The Three* Orders) kendi ifadesiyle "sosyal değişim sürecinde mental ve maddi olan arasındaki ilişkileri" inceler (Burke, 1990: 25-26, 72-73).

Ayrıca, Duby gibi bir Ortaçağ uzmanı olan ve onun gibi zihniyetler tarihine bakarken diğerlerinden farklı olarak ideoloji üzerinde durmayı da ihmal etmeyen üçüncü kuşak tarihçilerinden birisi de Jacques Le Goff'tur. Spesifik olarak Ortaçağ'ın kültürel antropolojisi üzerine çalıştığı söylenebilecek olan Le Goff'un zihniyetler tarihine katkısı *la naissance du purgatoire* (The Birth of Purgatory) adlı çalışması ile ortaya çıkar. "Öbür dünyanın değişen temsillerinin (veya tasavvurlarının) bir tarihini" ele aldığı bu çalışmada, "araf (*purgatory*)

13 Kinser, Braudel ile Vidal arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken, Vidal'in determinist olmayan yönüne ve bunun Braudel üzerindeki etkilerine çok fazla yer vermez. Bu belirsizlik Braudel'in coğrafi determinizminin Vidal'den kaynaklandığı gibi bir izlenim uyandırır. Fakat, Burke, Vidal'in Alman coğrafyacı Ratzel'in coğrafi determinizmini şiddetle eleştirdiğini açıkça belirtir. Burke, 1990: 14.

14 Örneğin, Febvre'nin tarihsel sosyoloji ve zihniyetler tarihi mirasını sürdürmede ısrarlı olan Robert Mandrou'nun objektif realite ile tarihsel aktörlerin psikolojik ve zihni durumları arasındaki ilişkiyi determinist olmayan bir şekilde oluşturduğu belirtilir. Sağlık, duygular, zihniyetler üzerine bölümler içeren kitabı "Modern Fransa'ya Giriş" (*introduction a la France moderne, 1500-1640*; Ingilizce'de: *Introduction to Modern France, 1500-1640*) adlı çalışmasında Mandrou, hem belirli bir tarihsel dönemin "aktörlerinin gerçekliği nasıl kavradığını yansıtan yazılı dökümanların ayrıntılı bir incelemesini", hem de "var olan objektif yapıların kültürel ve psikolojik etkilerinin dikkatli bir değerlendirmesini" yapar. Henretta, 1979: 1310. Burke, 1990: 70.

15 Üçüncü kuşakla birlikte ortaya çıkan bu ilgi değişiminin kısmen Braudel'e ve dolayısıyla her türlü determinizme karşı bir tepki olduğunu Burke açıkça ifade eder. Burke, 1990: 67, 109.

fikrinin ortaya çıkışının feodal Hıristiyanlığın dönüşümünün bir kısmını biçimlendirdiğini" sosyal değişim ve entelektüel değişim arasındaki ilişkileri de vurgulayarak tartışır (Burke, 1990: 72, 81). Gerek Duby ve gerekse Le Goff, siyasal tarih çalışmalarında ikinci kuşağın determinizminden uzak sorunsallara ilgilenmişlerdir (Burke, 1990: 87).

Bununla birlikte, *Annales*'ın ikinci ve üçüncü kuşak tarihçileri üzerinde etkili olan bir yaklaşım olan 'niceliksel tarih' (*historie quantitative*) anlayışına da değinmek gerekir. 1950'lerden itibaren ortaya çıkan ve 1970'li yıllara kadar devam eden bu eğilim, ilk olarak ekonomi çalışmalarında kendisini göstermiştir. İstatistiklere ve rakamlara olan bu ilgi ekonomistler için yeni değildir; *Annales* içinde de Ernest Labrousse kendi çalışmalarında *histoire quantitative*'in ilk örneklerini vermiştir. Bu eğilimin izleri Braudel'de dahi görülür. *La Méditerranée*'ın 1966'daki basımında istatistiklere, tablolara ve grafiklere daha fazla yer ayırmıştır (Burke, 1990: 53-55).

1960'larda *historie quantitative* özellikle iki alanda kendi gösterdi: Nüfus çalışmaları ve bölgesel çalışmalarda. Pierre Goubert'in *Beauvais et le Beauvaisis* adlı çalışması bir bölgenin sosyal tarihi ile tarihsel demografinin birleştiği bir örnek olarak gösterilir (Burke, 1990: 57-58). Goubert'in kendisinin "sosyal demografi" olarak adlandırdığı yaklaşımının, bir benzeri, demografik açıklama ağırlıklı olmakla beraber; kültür, din, psiko-tarih ve politika gibi alanları da çalışmasına katan, Emmanuel Le Roy Ladurie'nin *Les paysans de Languedec* adlı çalışmasıdır. Ladurie çalışmasının basit bir demografik model olmadığını, karmaşık "neo-Malthusçu" bir yaklaşımla sınıf yapısını birleştirdiğini belirtir (Burke, 1990: 63-64).

Tarih çalışmalarında niceliksel yöntemin kullanımı yalnızca ekonomi ve demografi gibi alanlarla sınırlı kalmamıştır. 1960'ların bu baskın eğilimi, yetmişlere damgasını vuran kültür, antropoloji ve zihniyet gibi alanlar üzerine çalışan tarihçilere de sirayet ederek, etkisini 1980'lere kadar sürdürür. Kültürel tarih veya zihniyet üzerine yapılan çalışmalarda *quantitative method*un kullanımı özellikle Michel Vovelle'in *Piété baroque et déschristianisation*, Robert Madrou'nün *la Bibliotheque Bleue* adlı çalışmalarında ve o dönemde François Furet ve Jacques Ozouf tarafından 16. ve 17. yüzyıl Fransası'nda okur yazarlık üzerine yürütülen projede görülebilir (Burke, 1990: 75-77).

Ancak, belirtmek gerekir ki, Üçüncü kuşak ve hatta daha sonraki dördüncü kuşak tarihçilerin çalışmaları antropoloji ve siyasette yoğunlaşmıştır. Ayrıca, bu dönemde "anlatı" (*narrative*) tarih çalışmalarının merkezinde yer almaya başlar. Doğal olarak siyasal tarih ve anlatının bu yeni versiyonu daha önceki geleneksel tarih anlayışından farklıdır. Bu ilgi özellikle Georges Duby ve Jacques Le Goff'un çalışmalarında bulunabilir. Daha da yoğun olarak Fransız Devrim tarihiyle uzunca bir süre ilgilenmiş olan François Furet ve Michel Vovelle'in çalışmalarında görülür (Burke, 1990: 87). Genelde *Annales* tarihçilerinin

narrative'e yeniden döndüklerinden bahsedilmekle beraber, birinci kuşak ve özelikle *narrative*'e karşı daha sert bir tepkiyi temsil eden ikinci kuşak tarihçilerin çalışmaları yeniden incelendiğinde, bu çalışmaların da aslında *narrative*'in iyi birer örneği oldukları daha sık dile getirilmeye başlanır.[16] Bütün dünyada olduğu gibi, *Annales* tarihçileri de, 20. yüzyıl tarihyazımının gözardı ettiği, ancak kaçınamadığı *narrative*'i yeniden keşfetmişlerdir.

Yukarıda belirtilen üç unsurun dışında özelikle 20. yüzyılın büyük bir bölümünde sosyal bilimler teorisini derinden etkilemiş olan Marksizmle olan ilişkilerine yer vermek belki *Annales* Okulunun ana özelliklerinin ortaya çıkarılmasına yardımcı olur.

Marksizmle *Annales* arasındaki belirgin farklılığın, *Annales* tarihçilerinin sosyal değişim teorisine ilgisizlikleri noktasında ortaya çıktığı söylenebilir. Bu çerçevede *Annales* tarihçilerinin çalışmalarında "durağan sistemleri" kullandıkları ve en aşırı bir şekilde Ladurie'nin çalışmalarında görülen, neredeyse değişimin inkâr edildiği bir anlayışın temel alındığı ileri sürülmüştür (Revel, 1978: 15-16).[17]

Öte yandan, *Annales* Okulunda ilk kuşakla birlikte başlayan, sosyal bilimleri birbirinden izole eden sınırların kaldırılmasını ve disiplinlerarası işbirliğini öne çıkarmaya çalışan tarih anlayışı, Marksistlerin uzun zamandan beri ifade ettikleri bilginin parçalanmasının ve buna bağlı olarak belirli alanlardaki uzmanlaşmanın ideolojik nedenleri olduğuna yönelik fikirleri ile uyumludur (Dubuc, 1978: 124). Ayrıca, Marksistler de, toplumun bütün alanlarının tarihini yapmaya çalışan *Annales* tarihçileri gibi, altyapı ve üstyapı modelinde böylesi bir bütünselliğin zaten üzerinde dururlar.

Keza, Marksistlerin ekonomik yapılara olan ilgisi ile, *Annales*'ın ilk kuşağı içerisinde Bloch'la başlayıp devam eden sosyo-ekonomik tarihe olan ilgi, bu iki grubun ortak noktalarından biri olarak ifade edilebilir. Özellikle *Annales* içerisinde yer alan, fakat aynı zamanda bir Marksist olan Ernest Labrousse, ekonomik tarihe ağırlık veren en başta gelen isimdir. Braudel'den iki yaş büyük olan Labrousse, iki büyük çalışması *Sketch* (1933) ve *The Crisis* (1944) ile *Annales* içindeki genç tarihçiler üzerinde en etkili olmuş kişilerden biridir (Burke, 1990: 54). Keza Braudel'in geç dönem ilgi alanı ekonomidir. Daha spesifik ifade etmek gerekirse "kapitalizm". Son çalışmalarından biri olan *Civilisation matérielle et capitalisme* (İngilizce'de; *The Structure of Everyday Life*) özellikle kapitalizm üzerine yoğunlaşır. Braudel'in ekonomi ile ilgili çalışmaları Fransa'da

16 Braudel'in *La Méditerranée* adlı çalışmasının iyi bir *narrative* örneği olduğuna dair bkz. Megill, 1989: 642-643. Benzer bir yorum için bkz. Lloyd, 1990: 194. Narrative hakkında, *Annales* tarihçilerini ekonomik determinizm ile suçlayan Lawrence Stone'un *The Past and Present Revisited* (New York: Routledge and Paul Inc., 1987) ve Hayden White'ın *The Historical Imagination in Nineteenth-Centruy Europe* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1973) adlı kitabına bakılabilir.

17 Wallerstein da aynı şekilde "*Annales*'ın asla bir değişim teorisi geliştirmediğini" ve bunun da "büyük bir eksiklik olduğunu" belirtiyor. "Discussion", *Review*, cilt 1, sayı 3-4, Kış/Bahar- 1978, s. 52.

bir hayli etkili olan ve Marksist gelenek içinde değerlendirilen Düzenleme Okulu'nun Michel Aglietta, Alan Lipietz ve Robert Boyer gibi isimlerini ve Dünya Sistemi Okulu'nun en önemli ismi Immanuel Wallerstein gibi Marksistleri büyük ölçüde etkilemiştir (Dosse, 1994, 115-125; Burke, 1990: 48-52).

Annales tarihçilerinin sosyo-ekonomik tarihe olan bu ilgilerinin özellikle Doğu Avrupa ülkelerinde yer alan Marksist tarihçiler üzerinde de *Annales*'a yönelik ilgiye yol açtığı bir gerçektir. Ruslar uzun süre *Annales* Okuluna ilgisiz kalmışlar ancak Macar yazar Domokos Kosoray, Marc Bloch'un çalışmalarında Marx'ın etkisi olduğunu ileri sürüp çalışmalarını övmüş, fakat *Annales* tarihçilerini sınıf mücadelesine önem vermedikleri için eleştirmiştir (Pomian, 1978: 109-110).[18]

Ayrıca, *Annales* Okuluyla ilişkileri her düzeyde diğer Doğu Avrupa ülkelerinden daha yoğun olan Polonya -zaten bir sosyal ve ekonomik tarih geleneğine sahip olduğu için- *Annales* çalışmalarıyla kolayca uyuşabilmiştir. Polonya'da, sosyal bilimler alanında, Marksist kuramın yanı sıra, *Annales* tarihçileri de büyük bir etkiye sahiptirler. Özellikle Braudel, Polonya'daki en etkili yazar olarak görülür (Pomian, 1978: 110-115).

Tarih yazımında Marksist etkinin en fazla görüldüğü İngiltere'de, "İngiliz Marksist Tarihçileri" olarak çağrılan ekolün en önemli temsilcilerinden birisi olan Eric J. Hobsbawm, Marksistler ile *Annales* arasında yakın bir ilişkinin olduğunu, *Past and Present* dergisini çıkarmaya başladıklarında saygı duydukları ve beğendikleri *Annales* tarihçilerinin bazı çalışmalarına dergide yer verdiklerini ve bu grubun "muhalif tarih" yaptığını belirtir. Hobsbawm, her iki grubun ekonomik ve sosyal tarihe olan ilgilerinin aralarındaki işbirliği ve sempatiyi artırdığını söyler; 1950'lerde Marksistler arasındaki ünlü Sweezy-Dobb tartışmasında ortaya çıkan 17. ve 18. yüzyıllara yönelik ilginin *Annales* tarihçileriyle ortak bir ilgi olduğunu belirtir (Hobsbawm, 1978: 158-160).[19] Aslında, her iki tarih ekolünün ekonomik ve sosyal tarih konusundaki ortak ilgileri, yalnızca bu alanla sınırlı değildir. İngiliz Marksist tarihçileri de *Annales* tarihçileri gibi kültürel tarih ve "zihniyetler tarihi" çalışmalarına yönelmişlerdir. Neticede, *Annales* tarihçileri ile aynı yönde yol aldıkları da bir gerçektir (Hobsbawm, 1978: 160-162).

Marksizm, *Annales* Okulunun Polonya'daki sosyal bilimlere nüfuz etmesini mümkün kılan bir role sahip iken, İtalya'da tam tersine *Annales* Okuluna karşı ilgisizliğin nedenlerinden biri olarak görülebilir. 1930'lar ve 1940'larda İtalya'da, tarihyazımı özellikle Croce'nin ve Gramsci'nin etkisi altındadır. Polonya-

18 Marc Bloch ekonomik tarihe ilgi duymakla beraber, asıl olarak Durkheim'ın uylaşımcı, çatışmasız toplum modelinden etkilenmiş olması itibariyle Marx'ın düşüncesinden ayrılır. Burke, 1990: 54.

19 Burke de aynı şekilde İngiltere'de Marksist tarihçilerin Marksist olmayan tarihçilerden daha hızlı *Annales* yaklaşımına ilgi gösterdiklerini, İngiliz Marksist tarihçilerinin *Annales*'ı yeterince Marksist bulmadıklarını, fakat aynı safta mücadele ettiklerini belirtiyor. Burke, 1978: 150.

lı Marksist sosyal bilimcilerin *Annales* tarihçilerinin çalışmalarına dikkatlerini çeken "uzun dönem", "ekonomik yapılar", "sosyal bilimlerin niceliksel analizi" gibi önemli kavram ve yöntemler İtalya'daki Marksistler için cazip değildir. İtalyan Marksistler, daha çok, "kısa dönem", "kriz dönemleri" gibi kavramları ve İtalya'nın son 100-150 yıllık tarihini ve siyasal tarih çalışmayı tercih etmişlerdir (Aymard, 1978: 61-62).[20]

* * *

Eğer Annales Okulunun tartışmasız bir özelliğinden bahsedilecekse, bu kuşkusuz onun "yeni yaklaşım ve yöntemlere" tamamen açık olduğudur. Her dönemde sosyal bilimler veya tarihyazımı içindeki kuramsal ve metodolojik gelişmeleri kendi bünyesine aktarabilmiştir. Bu nedenle 1950 ve 1960'larda "yeni tarih" olarak adlandırılan akımın önde gelen temsilcisi iken, 1970 ve 1980'lerde de yeni "yeni tarihin" temsilcisi veya takipçisi olmayı başarabilmiştir.

KAYNAKÇA

Aymard, Maurice (1978) "The impact of the *Annales* School in Mediterranean countries", *Review*, Cilt 1, sayı: 3-4, Kış/Bahar-1978, s. 53-64.

Barkan, Ömer Lütfü (1980) *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem, İstanbul.

Berktay, Halil (1983a) *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Berktay, Halil (1983b) "Tarih çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt, 9,İletişim Yayınları, İstanbul, s. 2456-2478.

Berktay, Halil (1990) "Dört tarihçinin siyasal portresi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 54/55, 1990, s. 19-45.

Boratav, Ali (der.) (1985) *Tarih ve Tarihçi: Annales Okulu İzinde*, Alan Y., İstanbul.

Braudel, Fernand (1972) "Personal testimony", *Journal of Modern History*, 44, 1972, s. 448-467.

Burke, Peter (1978) "Reflections on the historical revolution in France: The *Annales* School and British Social History", *Review*, cilt 1, sayı 3-4, Kış/Bahar-1978, s. 147-156.

Burke, Peter (1990) *The French Historical Revolution The Annales School, 1929-1989*. Stanford University Press, California.

Chirot, Daniel (1984) "The social and historical landscape of Marc Bloch", *Vision Method*

Historical Sociology içinde, (der.) Theda Skocpol, Cambridge University Press, New York, ss-22-46.

Clark, Stuart (1994) "The *Annales* historians", *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* içinde, (der.) Quentin Skinner, The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, s. 179-198.

Dosse, François (1994) *New History in France: The Triumph of the Annales*, çev. Peter V. Concroy, University of Illinois Press, Jr. Urbana and Chicago.

Dubuc, Alfreid (1978) "The inluence of the *Annales* School in Quebec", *Review*, Cilt 1, 3-4, Kış/Bahar-1978, s. 123-145.

Faroqhi, Suraiya (1985) "Duyguların da bir tarihçesi vardır: Lucien Fevbre'in yapıtları", *Toplum ve Bilim*, 28 (Kış 1985), s. 149-163.

Forster, Robert (1978) "Achievements of the *Annales* School", *Journal of Economic History*, 38, 1978, s. 58-76.

Henretta, James A. (1979) "Social history as lived and written", *American Historical Review*, 84, 1979, s. 1293-1322.

20 Öte yandan, önemli İtalyan tarihçileri arasında *Annales*'a sempatik yaklaşanlar ve bunlar arasında Fevbre'in arkadaşı olanlar da vardır. Burke, 1990: 94-95.

Hexter, J.H. (1972) "Fernand Braudel and the *Monde Braudellien*", *Journal of Modern History*, 44, 1972, s. 480-539.

Hobsbawm, Eric J. (1978) "Comments", *Review*, Cilt 1, 3-4 (Kış/Bahar- 1978), s. 157-162.

Iggers, Georg G. (1997) *Historiography in the Twientieth Centruy*, Wesleyan University Press, Hanover and London.

İnalcık, Halil. (1978) "Impact of the Annales School on Ottoman studies and new findings", *Review,* Cilt 1, sayı: 3-4, Kış/Bahar-1978, s. 63-105.

Köprülü, Fuat (1981) *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Kılıçbay, Mehmet Ali (1986) "*Annales* Okulunun sonuncu piri: Fernand Braudel (1902-1985)", *Tarih ve Toplum*, Şubat- 1986, s. 108-110.

Kinser, Samuel (1981) "*Annaliste* paradigm? The geohistorical structuralism of Fernand Braudel", *American Historical Review,* Cilt 86, 1981, s. 63-105.

Lloyd, Christopher (1990) " The methodologies of social history: A critical survey and defense of structurism", *History and Theory,* 1990, s. 180-219.

Megill, Allan (1989) "Recounting the past: 'Description,' explanation, and narrative in historiography", *American Historical Riview,* 94, June-1989, s. 627-653.

Olabarri, Ignacio (1995) "'New' New History: A longue duree structure", *History and Theory*, 34, 1995, 1-29.

Pomian, Krysztof (1978) "Impact of the *Annales* School in Eastern Europe", *Review*, Cilt 1, 3-4, Kış-Bahar-1978, s. 101-118.

Revel, Jacques (1978) "*Annales*: Continuties and discontinuities", *Review*, Cilt 1, 3-4, Kış/Bahar-1978, s. 9-18.

Stone, Lawrence (1987) *The Past and Present Revisited*, Routledge and Paul Inc., New York.

Vovelle, Michel (1990) *Ideologies and Mentalities*, The University of Chicago Press, Chicago.

Wallerstein, Immanuel, (1978) "Discussion", *Review*, cilt 1, 3-4, Kış/Bahar- 1978.

Wesseling, H. L. (1978) "The *Annales* School and writing contemporary history", *Review*, Cilt 1, 3/4, Kış/Bahar-1978, s. 185-194.

White, Hayden (1973) *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

Michel Foucault'nun 'tarihleri'

*Hande Özkan**

"Koridorda sigara içerken, geçen yıl burada kayıtlarına rastladığım vebanın izini sürmek yerine, herhangi bir başka hikâye de arayabileceğimi düşündüm. Kendime, bu hikâyenin nasıl bir şey olması gerektiğini sordum. Ama bu soru sıkıcıydı, başka bir şey düşünmek istedim, çünkü tarih, hikâyeden başka bir şeydir. İyi bir tarih kitabını iyi bir hikâye kitabı ya da romandan ayıran dipnotlarından başka şeyler de olmalıdır. Nedir bunlar?"

Orhan Pamuk, *Sessiz Ev*, 1990, s. 78.

"The point is to turn history into a counter-memory."

Michel Foucault

Bir başlangıç olmalı mı?

Fransız düşünür Michel Foucault'nun düşüncesini tarihyazımı bağlamında inceleyen bir yazının ilk satırlarını sıradan bir bibliyografik anlatıya ayırmak hiç şüphesiz düşünürün tam da bu konudaki mirasına haksızlık etmek olacaktır. Keza, Foucault'nun düşüncelerini ve metodolojisini, giriş, gelişme, sonuç mantığı dahilinde, çizgisel ve ardışık bir çerçevede açıklamak da benzer bir ironiyi üretecektir. Oysa, çalışmalarını bir yana bırakacak olursak -ki yaşamı boyunca bunun imkânsızlığını savunmuştu- Foucault'nun 1926 yılında Fransa'nın batısındaki küçük bir kasaba olan Poitiers'de başlayan yaşamı, 1984 yılında, çalışmasının ana temalarından cinsellik ve tıbbın kesiştiği noktada yer alan AIDS hastalığı nedeniyle sona erdi.

Çoğu zaman postmodernitenin sınırları dahilinde tahayyül edilen Michel Foucault, entelektüel kariyeri boyunca çok farklı düşünce akımlarından beslendi ve etkilendi. Öğrencilik yıllarında dönemin baskın düşüncesi Sartre varoluşçuluğuna karşı duruş alan düşünür, yine aynı dönemde Hegel, Nietzsche ve Heidegger'i keşfetti. Hocası da olan Althusser, Foucault'nun hem Marksizmle hem de yapısalcılıkla arasındaki ilk köprüydü. 1960'lı yıllarda Lacan, Barthes ve Lévi-Strauss'la birlikte yapısalcılığa yakın duran Foucault, 1970'li yıllara gelindiğinde Marksizme aldığı mesafeye de işaret eden *yeni düşünürler*le** birlik-

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

(**) *Yeni düşünürler* tabiri ilk olarak 1976 yılında Bernard-Henri Lévy tarafından *Les Nouvelles littéraires*'deki bir yazısında kullanılmıştı ve kendisinin yanı sıra, Jean-Marie Benoist, Michel Guérin, Christian Jambet, Baudrillard ve hatta Poulantzas gibi isimlere yer vermekteydi. Bu oldukça heterojen grubun çalışmalarının ortak noktası Marksizmin her yönüyle ve farklı modelleriyle reddedilmesiydi. Çoğunluğu Marksist bir gelenekten gelen ve Althusser'in öğrencisi

te anılmaktaydı. Ölümünden kısa bir süre önce stoacı felsefeyle ilgilenmeye başlayan düşünür yeni bir ahlâk anlayışı oluşturmaya çalışmaktaydı, ki bunun ilk nüveleri tamamlanmamış eseri *Cinselliğin Tarihi*'nde görülmektedir. Foucault'nun düşüncesinden bahsederken vurgulanması gereken bir başka nokta da, son kertede, birer yorum olan burjuva anlayışlarıyla ilgili yeni yorumlar sunan ve bu vesileyle "modern sosyal düşüncenin içinde yer aldığı mekânı sınırlandıran" (Smart, 1995: 14) Marx, Freud ve Nietzsche'nin Foucault'nun entelektüel oluşumunda büyük bir paya sahip olduğudur. Fransız *Annales* okulu da yapı-bozum ve *longue durée* yöntemleriyle düşünürün hapishaneler ya da akıl hastaneleri gibi spesifik mekânlar ve bunları şekillendiren söylemler üzerinde yoğunlaşmasında etkili olmuştur.

Aydınlanma felsefesinin ürünü olan aklın 'ötekileştirdiklerinin' tarihini yazan Foucault sürekliliklerden ziyade kopuşlar ve istikrarsızlıklar üzerinde durarak, hem Marksist geleneğin hem de *Annales* okulunun benimsemiş olduğu bütünleştirici tarih anlayışına karşı serilere, bölümlere, sınırlara ve farklılıklara dayalı bir dağılma alanı (*space of dispersion*) üzerinden işleyen bir genel tarih ile çıkmıştır. Patricia O'Brien da bu bağlamda Foucaultcu tarihyazımının öncelikli olarak metodolojik bir girişim olduğunu iddia etmektedir (1989: 33). Foucault'nun aynı yöntemle, bireyi, tıbbi incelemenin malzemesi olarak inşa eden tıbbi söylemi deşifre ettiği *Hastanenin Doğuşu* adlı çalışmasını (1963), söylem analizi üzerinde yoğunlaştığı ve yeni bir tarihçilik anlayışı olarak *arkeolojik* yöntemi önerdiği *Kelimeler ve Şeyler* (1966) ve *Bilginin Arkeolojisi* (1969) izledi. *Hapishanenin Doğuşu* (1975) ve *Cinselliğin Tarihi* (1976-1984) ise düşünürün *arkeolojik* olarak adlandırdığı yöntemden soybilimsel (*geneaological*) bir tarihçilik anlayışına geçişini yansıtmaktadır.

Peki kimdi Michel Foucault? Çalışmalarında felsefeci Foucault'yu tarihçi Foucault'dan ayırmak son derece güç olduğundan çoğu zaman *düşünür-tarihçi* olarak nitelendirilmektedir. Kendisi de bu yorumu desteklemektedir: "Eğer felsefe bir anı ya da başlangıcın geri dönüşü ise, benim yaptığım, hiçbir şekilde felsefe olarak görülemez; ve eğer düşünce tarihi, yarı yarıya silikleşmiş figürlere hayat vermek ise benim yaptığım tarih de değildir" (Foucault, 1997: 206). Bu açıklama Foucault'nun *Collège de France* bünyesinde kurduğu ve *Düşünce Sistemleri* olarak adlandırdığı bölümde de en açık yansımasını bulmaktadır. Ali Akay ise düşünürü roman-felsefeci olarak tanımlamakta ve Foucault'nun yaygın kanının aksine postmodern bir düşünür olmadığını vurgulamaktadır ısrarla.

Foucault entelektüel kariyeri boyunca postmodernitenin yükselişine tanık olmuştur şüphesiz. Ancak çalışmaları her ne kadar moderniteye yönelik temel bir eleştiri olarak kabul görse de postmoderniteyle arasındaki mesafeyi korumuş ve kendi düşüncesini *karşı-modernlik* kavramı ile tanımlamayı tercih et-

olan yeni düşünürler Althusser, Mao ve Marx'ı bütünüyle reddetmiş ve onların yerine teorik açıdan Lacan, Foucault ve Soljenitsin'e yönelmişlerdir.

miştir. Marksizmle olan ilişkisi yaşamı boyunca giderek sorunlu ve gergin bir boyuta ulaştıysa da Marksizmin tamamlayıcısı ya da kurtarıcısı olarak da görülmektedir kimi zaman. Marksizmden en uzak durduğu dönemlerde bile Marksist metinlerin yeniden okunmasının gerekliliğini vurgulamıştır Foucault. İşte bu yüzden Marksizmin değişen bir dünyada yaşadığı krize ve alternatifsizliğe bir çözüm olarak görülmüştür. Burada vurgulanması gereken 1990'lı yılların 'postmodernite çılgınlığına' giden yolun mihenk taşlarından biri olarak tahayyül edildiğinde bile Foucault'nun salt postmodern bir düşünür olarak tanımlanamayacağıdır. Keza bu yazıda da Foucault eleştirel teorisi ve metodolojisiyle hem tarih hem de genel olarak sosyal bilimler alanında bir köşe taşı olarak yerini alan bir düşünür olarak anılacaktır. Düşüncesini sert bir biçimde eleştiren Habermas tarafından *Zeitgeist*'ı en kalıcı biçimde etkileyenlerden biri olarak anılması da bununla ilintilidir (Macey, 1993: xi) kuşkusuz.

Michel Foucault'nun yaşamı Fransa'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki siyasal ve entelektüel yaşamını temsil ettiği gibi, bir bütün olarak Fransa'nın da Foucault'nun yaşamının bir yansıması olduğu söylenebilir. Zaman zaman Fransa'dan bunalıp başka kültürlerde yaşamış, birçok ülkede farklı siyasal mücadelelere katılmış olsa da Foucault son kertede bütünüyle bir Fransız aydını olmuştur. Patricia O'Brien, çıkış noktasını ulusal siyasal tarihçilik geleneğinin sorgulanmasına dayandıran Foucaultcu tarihin köklerinin tek bir ülkeden, Fransa'dan çıktığını vurgulamaktadır (1989: 41). Foucault'ya yöneltilen eleştirilerden biri de bu temel çelişki olmuştur. Ancak, kaynaklarını Fransa'dan alıyor olsa da yazdığı 'tarihlere' bakıldığında Foucault'nun adının ulusal siyasal tarihçilik geleneğiyle birlikte anılması, ilerleyen satırlarda da görüleceği gibi mümkün değildir.

Anonimlik ve *öznesizleştirme*: 'İnsanın ölümü'

Bu yazı dahilinde, Foucault'nun biyografisinin üzerinde yoğun bir şekilde durulmasında, yaptığı çalışmalarla iç içe geçmiş olan özel yaşamını büyük bir gayretle gözlerden uzak sürdürmeye çalışmış olmasının payı büyüktür. Yaşamını geçişliliğe izin vermeyen bölmelere ayıran ve kendisinden neredeyse hiç bahsetmeyen düşünürün nihai hedefi yakın arkadaşı Pierre Klossowski'nin belirttiği ve Gilles Deleuze'un yazıya döktüğü biçimiyle "kimlik ilkesinin tasfiyesi" idi (Macey, 1993: xv).

Foucault'nun anonimleşmek için benimsediği yöntemlerden biri kendisine atıfta bulunduğu zamanlarda bile üçüncü bir şahıstan bahsedermişçesine konuşmaktı. Bunun yanı sıra takma isimler kullanmış ve hatta imzasız yazılar yayımlamıştır. Ölümünden sonra kendisi tarafından kaleme alınan tek bir sözcüğün bile yayımlanmamasına yönelik isteği ise onu gerçek anlamıyla ilk kez ve belki de sonsuza dek anonimleştirmiştir. Foucault bireyin özel yaşamı, cinsel

tercihi ve düşüncesi arasındaki bağlantıyı düşüncesinin cinsel ya da özel yaşama yansıması olarak görmemektedir; tam tersine bireyin düşüncesi metnin yanı sıra tüm yaşamı da içinde barındırmaktadır düşünüre göre. Bu durumda özne de düşüncesinin, yani metnin bir parçası olmaktadır (Macey, 1993: xiii).

Michel Foucault'nun siyasallığı da bu anonimlik arayışının ve kimliksizleştirme (*non-identification*) hedefinin bir ürünüdür. Foucault, 1968 Olaylarından, Cezaevi Bilgilendirme Grubuna, katıldığı tüm siyasal eylemlerde, aktivizmini herhangi bir teoriye dayandırmadığı için eleştirilmiş ve bu sebeple de siyasal aktivizminin ardında istikrarlı bir tutumun izini sürmenin imkânsız olduğu öne sürülmüştür. Başka bir eleştiri de Foucault'nun siyasal aktivizminin pratiğe yönelik olmadığı ve hiçbir eyleyicilik (*agency*) olanağı yaratmadığı üzerine kuruludur. Oysa Mario Moussa ve Ron Scapp, Foucault'yu çok farklı bir şekilde yorumlayarak aslında son derece pratik bir düşünür olduğunu ortaya koyan bir çalışma sunmaktadır. Moussa ve Scapp'ın argümanı iki temel eksende dönmektedir: *karşı-söylem* ve *pratik teorileştirme*. *Karşı-söylem* "genellikle kendileri adına ve kendileri hakkında başkaları tarafından konuşulanlar, kendi adlarına konuşmaya başladıkları" (Moussa ve Scapp, 1996: 89) anda üretilmektedir. Ancak *karşı-söylem* teoriyle karıştırılmamalı; daha ziyade siyasal mücadelelere katılım olarak algılanmalıdır. İkinci kavram *pratik teorileştirme* ise herhangi bir söylem dahilinde bir *karşı-söylemin* ortaya çıkabileceği mekânları yaratma eylemi olarak tanımlanmaktadır (Moussa ve Scapp, 1996: 92). Foucault'nun *pratik teorisinin* ardında Deleuze'ün tanımıyla başkaları adına konuşmanın "temel bir saygısızlık" (Moussa ve Scapp, 1996: 95) olduğu düşüncesinin izi sürülebilir. Bu bağlamda Foucault'ya göre örneğin işçilerin, teorinin kendilerine sağlayacağı hiçbir eksikleri yoktur. Teoriyi "mücadele edenlerin yanında yürütülen bir eylem" (Moussa ve Scapp, 1996: 94) olarak tanımlamaktadır Foucault. *Karşı-söylemin* ortaya çıkmasını sağlayacak olan mekân bir kez oluştuktan sonra olayların ne yöne doğru evrileceği ise kendi adlarına konuşmaya başlayanlara bağlıdır, ki netice Foucault'nun zaman zaman yaşadığı gibi teorisyen için hayal kırıcı da olabilmektedir.

Marx insanın tarihi kendi seçtiği koşullarda değil, aksine geçmişten aktarılan koşullarda yaptığını ve her ne kadar çevresini ve koşullarını şekillendirse de son kertede, varolmak ve 'tarih yapmak' için bu koşullara bağlı olduğunu söylemekteydi. Foucault'nun *arkeolojik* inceleme yöntemiyle yapmak istediği de işte bu koşulların nasıl aktarıldığını ortaya koymaktır. "Teori pratiği ifade etmez, tercüme etmez ya da uygulamaya hizmet etmez; kendisi pratiktir" (Smart, 1985: 17).

Moussa ve Scapp bir an için Foucault'nun birinci ağızdan yazmış olabileceğini hayal etmekte ve bu durumda düşünürün siyasal önerilerinin daha kolay benimsenmiş olacağını öne sürmektedir. Bununla birlikte bu dilek Foucault'nun anonimlik arayışıyla ve 'yazarın ölümü'ne dair inancıyla çelişmektedir. Üstelik,

düşüncelerini söylemsel oluşumlar ve bu oluşumların eleştirisi üzerinde temellendiren bir aydının bu düşünceleri bir teori ya da gerçeklik olarak sunması Foucault'dan beklenmeyecek bir tutumdur. Kendisinin de ifade ettiği gibi asıl amacı kendi söylemi ile "farklılıklar yaratmaktır" (Foucault, 1997: 205), bir öğreti kurgulamak ya da kendi söyleminin diğerlerinden daha üstün ya da daha doğru olduğunu iddia etmek değil. Derrida'nın deyişiyle Foucault "tarihin olasılığını" tartışmaktadır bir bakıma (Shepherdson, 1995). Sonunda bize 'Tarihin' değil, 'tarihlerin' ya da 'tarih olasılıklarının' olduğunu gösterecektir.

Foucault'nun düşünceleri ve siyasal eylemleriyle ilgili yorumlara ve oluşan polemiklere bakıldığında düşünürün 'yazarın ölümü' konusunda neden bu kadar ısrarlı olduğu anlaşılmaktadır. Yazar, söylediklerinin, yani metnin karşısında duran bir engeldir aslında. Anonimlik arayışı ve 'yazarın ölümü' Foucaultcu tarihin mihenk taşlarından biri olan öznenin tarihsizleştirilmesine (*dehistoricisation*) giden yolu açmaktadır. O'Brien'ın da belirttiği gibi Foucault'nun tarihyazımına getirdiği en temel yeniliklerden biri tarihin temel araştırma nesnesi olarak görülen toplumun sorgulanmasıdır (1989: 27). Toplumun ya da toplumsal olanın reddi kaçınılmaz olarak egemen ve bilinçli öznenin de sonunu getirmektedir. Öte yandan tarihteki kopuşlara ve olayların tekilliğine yapılan vurgu, sürekli ve ilerlemeci bir tarih anlayışı ile eyleyici özne (*subject-agent*) arasındaki birlikteliğin de sonunu getirmektedir (Young, 1990: 79). Dolayısıyla, özne artık tarihin merkezî kişiliklerinden biri değildir; Foucaultcu tarihçiliğin hedefi modern öznenin tarihsel ve kültürel bir gerçeklik olarak soybilimini (*geneaology*) sunmaktır (Young, 1990: 18). Foucault'nun 'insanın ölümü'yle kutladığı aslında iyi-kötü karşıtlığından yola çıkılarak ikili bir çerçevede kurgulanan Hegelci öznenin ölümüdür. Egemen özne aslında özneleştirilmiş, normalleştirilmiş, sınırlandırılmış olan bireydir; dolayısıyla öznesizleştirilen özne aynı zamanda kendi özgürlük alanını da yaratacak olan bireydir. 19. yüzyılın başlarında Nietzsche ile ortaya çıkan yeni insan tarihsizleştirilmiştir. Foucault, Nietzscheci geleneğin izinde, verili ikili karşıtlıkları aşma, bir başka deyişle 'iyiyle kötünün ötesine' geçme ve insanlığı kaotik, ancak bastırılmamış özüne kavuşturma yolunda ilerlemektedir. Foucault'nun eyleyicilikten (agency) ziyade oluşum kurallarını vurguluyor olması ilk bakışta Marx'ın tarih anlayışını hatırlatıyor gibi görünse de Foucault, Marx'ın tarihselciliğini de reddetmekte ve tarihi kendimizi açıklamada kullanılan söylemlerden sadece biri olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu bağlamda tarihselcilik de söylemsel bir oluşum olarak kavramsallaşmakta ve 'okunması' gereken bir 'metin' olarak çıkmaktadır karşımıza.

Foucault Marx'a karşı

Foucault'nun 1950'lilerin ilk yarısında Fransız Komünist Partisi'ne üye olduğu düşünülecek olursa, Marksizmin düşünürün yaşamında ve düşüncesindeki en

belirgin etkilerden biri olduğu inkâr edilemeyecektir. 1954 yılında PCF'den ayrılmıştır belki, ama siyasal eylemlerinde Marksist olmasa da genel olarak sol bir eğilime yakın durduğu ortadadır. Foucault öncelikli olarak varolan Marksist rejimlerin Marx'ın metinlerinin teorik çerçevesinden sapmasına yol açan gerilimleri anlamaya çalışmıştır. Marx'ın, Foucault'da bıraktığı etki, içeriğinden çok yorumlayıcı özelliğinden kaynaklanmaktadır. Kendisine Marx ve Marksizmle ilgili olarak yöneltilen sorulara son derece sert ve ağır cevaplar verse de Marx, Foucault'nun kariyerindeki önemli figürlerden biri olmuştur. Öyle ki Marksizmi totalitarizm kabusundan çıkarmak ve Marksist metinleri yeniden okumak için çaba göstermiştir:

> Sadece Marx'ı ya da Lenin'i yeniden okuyun, Stalin'le karşılaştırın ve sonuncunun nerede yanlış yaptığını göreceksiniz. Tüm o ölümlerin [Foucault burada Gulag'dan bahsetmektedir. H.Ö.] sadece bir yanlış okumadan kaynaklanabileceği açıkça ortadadır.... Eğer Stalin'e karşı çıkmak istiyorsanız; kurbanları dinlemeyin; onlar sadece işkenceleri aktaracaklar. Teorisyenleri yeniden okuyun; onlar size doğru olanla ilgili gerçeği anlatacaklar (aktaran Macey, 1990: 387)

Foucault'nun Marx'tan ayrıldığı noktaları incelerken öncelikli olarak düşünürün evrensellik arayışı içindeki bütünleştirici teorilere son derece eleştirel bir biçimde yaklaştığı hatırlanmalıdır ki Marksizm bu teorilerin en önemlilerinden birisidir. Marx evrensel sorunlarla ve temel yapılarla ilgilenirken, Foucault bakışını spesifik ve tekil sorunlara çevirmektedir. "Aydınlanma Nedir?" isimli makalesinde de belirttiği gibi evrensel değeri olan formel yapılar peşinde değildir Foucault; bizi kendimizi oluşturmaya iten söylemsel oluşumları araştırmaktadır. Öte yandan, Foucault 'tarihlerinde' farklı süreçlerden ve etkenlerden faydalanırken, Marx için belirleyici olan, son kertede, ekonomik düzeydir.

Marx ile Foucault arasındaki ikinci bir kopuş her ikisinin iktidar kavramına yönelik tanımlarıyla ilintilidir. Marx için iktidar, üretim ilişkileri bağlamında ortaya çıkmakta ve neticede hâkim sınıfın mülkü haline gelmektedir. Buna karşılık Foucault için iktidar ilişkileri aynen Nietzsche'de olduğu gibi genel bir odak noktasıdır (Sarup, 1997: 114); farklı ilişki türlerine yayılan ve her yerde varolan bir stratejidir. Neticede Marksist sınıf mücadelesinin merkezinde yer alan sömüren-sömürülen ikiliği, Foucault'nun düşüncesinde yerini, toplumun her tür mikro düzeyindeki çeşitli otonom mücadelelerin oluşturduğu bir ağa bırakmaktadır. Devlet, iktidar ilişkilerinin tek aktörü değildir; Foucault iktidarı -ve direnişi- hapishanelerde, hastanelerde, akıl hastanelerinde, okullarda, kısacası her yerde aramaktadır. Bu yüzden de mikro düzeydeki güç ilişkilerini incelerken makro düzeydekileri tamamıyla ihmal etmekle eleştirilmektedir.

Marx ile Foucault'nun ayrıldığı son bir nokta da tarihsel değişime getirdikleri farklı yorumlardır. Foucault, Marx'ın aksine, ilerleme fikrine teorik olarak

karşı çıkmaktadır. Marx bir dönüşüm projesi olarak devrimi sunarken, Foucault geleceğe yönelik bir yorumda bulunmaz. Onun asıl yapmak istediği bugünü incelemek ve kim olduğumuzun 'tarihlerini' sunmaktır. Eğer ille de ilerlemeden bahsedilecekse bu, Foucault için basit bir geçiştir; insanlık bir hâkimiyet biçiminden diğerine geçmektedir sadece.

Modernite eleştirisi ve Foucaultcu tarih: Aydınlanma Nedir?

Michel Foucault'yu salt postmodern bir düşünür olarak tanımlamanın indirgemeci bir yaklaşım olacağı daha önce de belirtilmişti. Bunun yerine Foucault'nun metinlerini okurken dikkate alınması gereken ilk nokta düşünürün akıl, özgürleşme ve ilerleme denklemini reddeden ve bunun yerine modern bilgi ve iktidar biçimlerinin yeni ve modern baskı biçimleri ürettiğini öne süren Aydınlanma karşıtı bir gelenekten geldiğidir. Foucault, Kant'ın 1784 yılında kaleme almış olduğu "Aydınlanma Nedir?" ("Was ist Aufklârung") makalesine yazdığı yanıtta Kant'ın "modernliğin tutumu" olarak kavramsallaştırdığı ilkeyi benimsemektedir. Günümüz insanının tarihsel oluşumu ve bireyin otonom bir özne olarak üretilmesi Aydınlanma felsefesinin sonuçlarıdır, ancak Aydınlanmadan yola çıkan bir geleneği benimsemek bireyi onun öğretilerine sadık kalmaya zorlamamakta, aksine bireyin kendi dönemiyle ilgili eleştirel bir tutumu muhafaza etmesini ifade etmektedir Foucault'ya göre. "Kendimizle ilgili incelemeyi büyük ölçüde Aydınlanma tarafından tarihsel olarak belirlenen varlıklar olarak yürütmeliyiz" (Foucault, 1984: 43). Foucault'nun Aydınlanmaya yönelik eleştirisi aslında soybiliminin (*geneaology*) de tanımıdır; işe bugünle ilgili bir soru sorarak başlamakta, bir kırılma noktasına ulaşana dek zaman içinde geriye gitmekte ve sonra bu süreci yeniden okuyarak bugüne dek gelmektedir.

Arkeoloji ve soybilim (*geneaology*)

O halde Foucault'nun tarihleri hangi malzemenin ve yöntemin üzerinde temellenmektedir? Bu noktada Foucaultcu tarihyazımının iki temel kavramı olan *arkeoloji* ve soybilim (*geneaology*) işin içine girmektedir hiç şüphesiz. *Hastanenin Doğuşuyla* karşımıza çıkan *arkeoloji*, söyleme dayanan bir tarih yöntemidir; amacı arşivi incelemek, yani belirli bir dönemde belirli bir toplumda öne çıkan ifadelerin oluşumunu ve dönüşümünü ortaya koymaktır. *Arkeolojik* yöntem Foucault'nun 1969 yılında yayımlanan ve ifadelerin tanımını ve kendi aralarındaki ilişkileri formülleştirmeyi hedefleyen *Bilginin Arkeolojisi* isimli kitabında ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. *İfade* (statement) "işaretlere ait olan ve insanın, inceleme ya da sezgi yoluyla bir anlam ifade edip etmediklerine, birbirlerini hangi kurala göre izlediklerine ya da yan yana durduklarına, neyin

işareti olduklarına ve formülasyonları ile ne tür bir eylemin yaşama geçirildiğine karar verdiği bir varoluş işlevidir" (Foucault, 1997: 86-87). Bu anlamıyla ifade söylemin atomudur; bir cümle değildir ve tekrar edilemez; belirli bir kullanım alanına ait olan işaretler oluşumudur (Foucault, 1997: 104). Söylem ise "tek bir oluşum sistemine ait olan ifadeler grubu" (Foucault, 1997: 108) olarak tanımlanmaktadır, dolayısıyla tıbbi bir söylemden, iktisadi bir söylemden vb. bahsedilebilmektedir. O halde Foucault'nun *arkeolojisi* bu tip söylemlerin incelenmesidir; bir başka deyişle *arkeoloji* tarihin söylemidir (Moussa ve Scapp, 1996: 101).

Arkeolojik yöntemin geleneksel düşünce tarihçiliğinden ayrıştığı nokta genel biçimler ve bütünlüklü yapılar karşısına değişimler ve farklılıklarla çıkmasıdır. Öznesizleştirmenin Foucault'nun düşüncesinde önemli bir yere sahip olması da *arkeolojik* tarih anlayışıyla bağlantılıdır. Foucault konuşan özneden uzaklaşmasını ortak ve tek bir söylem yerine aynı söylemin içinde bile farklılıklar yaratmanın mümkün olduğunu göstermeye yönelik bir girişim olarak açıklamaktadır (Foucault, 1997: 200).

1970'li yıllara gelindiğinde Foucault yeni bir metodolojiyle, soybilim (*geneaology*) ile anılmaya başlanmıştır. Soybilim (*geneaology*) temelde bir eleştiri biçimidir; söylemlerin içinde yer alan değişimleri sosyal iktidar yapılarının söylemsel olmayan pratiklerinde görülen değişimlerle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Sürekliliklere ve sabit biçimlere karşı duran soybilimin (*geneaology*) hedef aldığı üç kavram vardır: başlangıçlar, zamansız ve evrensel gerçekler ve ilerleme. Soybilimsel (*geneaological*) inceleme olayların tekilliği üzerine kuruludur ve bugün sorulan bir soruyu izlek olarak belirleyip geçmişe yönelir. Bu, Nietzscheci soybilimin (*geneaology*) Foucault'nun tarihlerine açık bir yansımasıdır.

Peki tarihsel değişim konusunda ne demektedir Foucault? Tarihsel oluşum, olayların evrimi olmaktan çok farklı hâkimiyet biçimlerinin arasındaki rasgele ilişkilere dayanan bir model ya da farklı kuvvetler arasındaki mücadelenin bir sahnesi olarak tanımlandığına göre, ilerleme adına gerçekleşen bir tarihsel değişim de kategorik olarak anlamsızlaşmaktadır. Belirli bir başlangıç noktası ve önceden belirlenmiş bir olay akışı olmadığına göre tarihsel değişimden ilerleme olarak bahsetmek gülünçleşmektedir. Sadece Foucault'nun tarihsel değişimlerin tarihini, yani bir baskı biçiminden diğerine geçişi aktardığı söylenebilir belki de.

Foucault'nun tarihlerinde bu kadar merkezî bir konumda yer alan iktidar kavramının tanımının ne olduğu da akla takılan sorulardan biridir. Oysa Focuault, iktidarın ne olduğundan çok nasıl uygulandığı ve bu uygulamanın etkileri üzerinde durmuştur yazdığı 'tarihlerde'. İktidar Focuault'nun penceresinde sınıfla, devletle ya da egemenlikle ilişkilendirilmemektedir; bir stratejidir ve her yerdedir. İktidar her yerde var olan (*omnipresent*) bir strateji olarak tanımlandığında direniş de her yerde bulunmaktadır, dolayısıyla iktidarın olduğu yerde di-

reniş de vardır. Bir başka deyişle Foucault'yu okurken bünyesinde, birbirleriyle iç içe geçmiş olan iktidar ve de direniş kuvvetlerini barındıran 'iktidar yapılarından' bahsetmek daha açıklayıcı olacaktır. Bu bağlamda direniş egemen öznenin eyleyiciliğinden (*agency*) bağımsız olarak kurgulanmakta ve bir kez daha *öznesizleştirme*yi ve öznenin tarihsizleştirilmesini getirmektedir akıllara.

Foucault'yu eleştirmek

Foucault'ya karşı getirilen en büyük eleştiri Aydınlanmanın entelektüel mirasını sorgularken moderniteyle ilgili her veriyi katı bir biçimde reddederek ilerlemeci yanlarını göz ardı etmiş olmasıdır. Foucault'nun her şeyi içeren; standart bir insan öznesi üreten, bu özneyi normalleştirici ve otoriter bir iktidara zincirleyen ve modern kurumların tümünün varlığını meşru kılan akıl kavramına son derece sert bir biçimde yaklaştığı doğrudur; ki kendisi sadece kim olduğumuzla ilgili verili tüm yargıları tersine çevirdiği için bile büyük bir düşünürdür. Modernitenin iyi kötü tüm yanlarının reddedilmesine gelince, iki noktanın altı çizilmelidir. Öncelikle Foucault, Kant'a cevaben yazdığı makalesinde moderniteyi reddetmediğini, ancak modernitenin yeniden okunmasının gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Moderniteyi insanın yaşadığı anı okuma, inceleme, sorgulama ve eleştirme tutumu olarak tanımlayan Foucault aslında meseleye son derece metodolojik bir biçimde yaklaşmaktadır: Eleştirel bir girişim olduğu sürece modernite kavramıyla bir sorunu yoktur. Hatta biraz daha ileri giderek denebilir ki Foucault moderniteyi gizli kalmış özüne, eleştirel olma tutumuna kavuşturmak ister gibidir. İkinci nokta ise toptan ret anlayışıyla ilgilidir. Bu yazıda da başından beri vurgulandığı gibi Foucault için tek bir Tarih yoktur; modernite ve insanlık farklı tarihlerin ve bu tarihleri şekillendiren söylemlerin meyvesidir. Eleştiri konusu bir bütünlük olmaktan çıktığında modernitenin tümden reddedilmesinden bahsetmek de gereksizleşmektedir bir bakıma. Eğer Foucaultcu tarih anlayışı eleştirilecekse yapılması gereken onun tarihlerini tek tek ele almak ve ayrı birer bütün olarak eleştirmektir.

Fransız düşünüre yönelik ikinci bir eleştiri konusu Marx'la olan kopuşunda da bahsedildiği gibi siyasal bir projeden yoksun olduğu temasının etrafında dönmektedir. İnsanlığın bir hâkimiyet biçiminde diğerine geçtiğini öne süren bir düşünür ancak nihilizme giden bir projenin peygamberi mi olabilir? Ve eğer gerçeklik sadece bir kurgu ise insanlık nereye bakmalıdır? Bu eleştirilerin saplandığı bir kör nokta vardır ki o da Foucault'nun öncelikli olarak hem teoride hem pratikte başkaları adına konuşmaktan kaçındığıdır. Hâkimiyet (*domination*) kavramına gelince bunun Marksist tonlu baskı (*oppression*) kavramından oldukça farklı bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmalıdır. Foucault'nun iktidarı çıkışı olmayan bir ağ olarak tanımlaması nihilist olmasa da hayli karamsar bir eğilim gibi görülebilir, ancak direnişin iktidarın yapıcı öğelerinden biri

olarak bu ağa eklemlenmesi siyasal bir proje için olmasa da belirli bir eylem alanı için yer açmaktadır. Bununla birlikte Foucault'nun düşüncesinin aslında en kritik noktalarından biri olan direnişi kavramsallaştırırken biraz muğlak ve belirsiz olduğu da inkâr edilemez.

Foucault ayrıca 'iyi bir tarihçi' olmadığı gerekçesiyle de eleştirilmiştir. Bu eleştirileri getirenler düşünürün abartılarından, kronolojik olgularla ilgili özensizliğinden, referanslarının yetersizliğinden ve göz ardı ettiklerinden şikayet etmişlerdir. Ancak ilginç olan disiplinin içinden gelen bu eleştirilerin aslında Foucault'yu -iyi ya da kötü- bir tarihçi olarak kabul etmesidir. Kendisinin bu eleştirilere yanıtı ise basit ve iğneleyicidir: "Hiç kimse mükemmel değildir" (O'Brien, 1989: 78)!

Sonuç yerine

Orhan Pamuk'un romanındaki kafası karışık, tedirgin tarihçinin sorusunu hatırlayalım bir an için. Michel Foucault'nun yanıtı ne olurdu? Yazdıklarımızın, özünde birer kurgudan başka bir şey olmadığı, Foucault'nun sık sık dile getirdiği bir düşünceydi. Kendi çalışmalarının da son kertede bir kurgu olduğunu düşünürsek bu kurgu kavramını ve Focuaultcu tarihi nasıl yorumlamalıyız?

Gerçek-kurgu labirentinin tek çıkış yolu söylemsel oluşumların incelenmesi (*arkeoloji*), ve de süreksizlik ve olayların tekilliği üzerine kurulu bir tarih anlayışından (*soybilim*) geçmektedir. Foucault'nun tarihyazımı bağlamındaki önemi kısaca tek bir meta anlatının çöküşüne ve bunun yerini tek bir inceleme nesnesi için farklı söylemleri inceleyen bir araştırma yönteminin almasına bağlıdır. Söylemsel inceleme tarihin 'tek yön' mantığını farklı açılımlara yer verecek biçimde esnetmekte ve de tarihte tek bir 'Gerçekliğin' olabileceğine yönelik inancı çürütmektedir. Gerçeklik belirli bir söylemin ürünü olarak tanımlandığında, bir konuda farklı 'gerçekliklerin' olabileceği de kaçınılmazlaşmaktadır. Dolayısıyla Foucaultcu düşüncede 'Tarih' yoktur, hepsi farklı söylemlere dayanan ve insan tecrübesinin belirli bir dönemini açıklayan 'tarihler' vardır.

Olgular tekilliği içinde ele alındığında ve farklı söylemsel oluşumlara dayandırıldığında gerçekle kurgu arasındaki ezelî çekişme de ortadan kalkmaktadır kendiliğinden. Shepherdson'ın da belirttiği gibi Foucault'nun tarih anlayışı Nietzsche'nin tarih-felsefesini andırmaktadır; 'iyinin ve kötünün ötesine' geçmektedir her ikisi de. Foucault'nun 'tarihleri' iyi-kötü diyalektiğinin ötesinde bir dağılma alanına (*space of dispersion*) geçmektedir. "Gerçeklik varolmamaktadır ... tek varolan dildir ve bahsettiğimiz her şey dille ilgilidir, dilin içinden konuşmaktayız" (Macey, 1993: 150). Dil, işte tam da bu dağılma alanını tanımlamaktadır; sonsuz sayıdaki olası söylemler bu alanın içinde kim olduğumuzun tarihlerini yazmaktadır. Arşiv de bu dilin içinde varolduğu, nefes aldığı ve işlediği sistemdir.

> Saat beşe geliyor. Küflü ve nemli bodrum odasının pencerelerine güneş vuralı çok oldu. Birazdan çantamı toplayıp açık havada vebayı arayacağım. Aklım karmakarışık. Az önce, belgeler arasında amaçsız gezinebilmeyi, farkında olmadan, başarabildiğimi düşünmüştüm... Az önce, tarih, birbiriyle ilişkisiz, milyarlarca olgunun kafamda oluşturduğu dumansı bir kitleydi... Defteri açıp, yazdıklarımı yeniden, hızla okursam, belki bu duyguyu bir daha yakalayabilirim! (Pamuk, 1990: 147)

Michel Foucault bu satırları okusaydı eğer, "tarihin küçük gerçekleri"nin yarattığı toz ve duman karşısında "büyük ve muğlak fikirlerinin" oluşturduğu "bulut"un şerefine kadeh kaldırırdı hiç şüphesiz (O'Brien, 1989: 30)!

KAYNAKÇA

Dosse, François (1987) *L'histoire en miettes, des 'Annales' à la 'nouvelle histoire'*, Editions La Découverte, Paris.

Flynn, Thomas R. (1999) "The Philosopher-historian as cartographer: Mapping history with Michel Foucault", *Research in Phenomenology*, Pittsburgh.

Foucault, Michel (1997) *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan, Penguin, New York.

Foucault, Michel (1997) *The Archaeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith, Tavistock, Londra.

Foucault, Michel (1992) *Ders Özetleri 1970-1982*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul.

Foucault, Michel (1984) "What is Enlightenment?", Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* içinde, çev. Catherine Porter, s. 32-50, Penguin, Londra.

Goldstein, Jan (1994) *Foucault and the Writing of History*, Oxford University Press, Oxford.

Kant, Immanuel, "What is Enlightenment?", http://eserver.org/philosophy/kant/what-is-enlightenment.txt.

Macey, David (1993) *The Lives of Michel Foucault*, Pantheon Books, New York.

Moussa, Mario ve Ron Scapp (1996) "The practical theorizing of Michel Foucault: Politics and counter-discourse", *Cultural Critique*, Bahar, Sayı 33, s. 87-112.

O'Brien, Patricia (1989) "Michel Foucault's history of culture", Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History* içinde, s. 25-46, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra.

Pamuk, Orhan (1990) *Sessiz Ev*, Can Yayınları, Istanbul.

Pratt, John (1986) "Features: Power and resistance, power and resistance in the social: The critical theory of Michel Foucault", extended version of a paper presented at the New Zealand Cultural Studies Workshop, Massey University, October 1986.

Sarup, Madan (1997) *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, Bilim ve Sanat Yayınları /Ark, Ankara.

Shepherdson, Charles (1995) "History and the Real: Foucault with Lacan", *Postmodern Culture*, Ocak 1995, Cilt 5, Sayı 2, http://jeffreson.village.virginia.edu/pmc/text-only/issue.195/shepherd.195.

Smart, Barry (1985) *Michel Foucault*, Routledge, Londra ve New York.

Walker, John V. (1994) "Seizing Power: Decadence and Transgression in Foucault and Paglia", *Postmodern Culture*, Eylül 1994, Cilt 5, Sayı 1, http://jeffreson.village.virginia.edu/pmc/text-only/issue.994/walker.994.

Young, Robert (1990) *White Mythologies, Writing History in the West*, Routledge, Londra ve New York.

Tarihyazımına farklı bir öneri: Mâduniyet Çalışmaları Projesi

*Umut Yıldırım**

Tarihyazımının profesyonel bir disiplin olarak ortaya çıktığı 19. yüzyıldan, tarihsel bilginin değerinin ve tarihçinin geçmişi yansıtmaktaki yetkinliğinin sorgulandığı günümüze kadar, farklı ülkelerin tarihçilerinin kafalarını benzer sorular meşgul etti. Tarihsel bilginin kaynağını ve değerini, tarihçi ile öznesi arasındaki ilişkiyi veya tarihçinin amacını tarif etmeye çalışan tarihçiler özgün çözüm önerileri sunma arayışına girdiler.

1970'lerde modern Hint ulus-devletinin krizi esnasında, Güney Asya'daki yerleşik tarihyazım anlayışlarını sorgulayarak ve hâkim ideolojilerce susturulan kitleleri analiz birimi alarak ortaya çıkan Mâduniyet Çalışmaları,[1] tarihyazımında geliştirilmiş farklı perspektiflerden birisidir. Bu yazıda, öncelikle Mâduniyet Çalışmaları kapsamındaki tarihçilerin hâkim söylemleri ele alma ve tarihsel öznelerini tarif etme biçimlerinin üzerinde durularak, Mâduniyet Çalışmaları'nın tarihyazım perspektifi ana hatlarıyla sunulacaktır. Ardından, bu perspektife getirilen eleştiriler üzerinde durulacaktır.

Hâkim söylemlere meydan okumak

Mâduniyet Çalışmaları projesiyle ilişkilendirilebilecek tarihçiler, gerek teorik perspektifleri, gerek ilgi alanlarının farklılıkları doğrultusunda birbirlerinden ayrı noktalarda dursalar da, Hindistan'daki Şarkiyatçı/sömürgeci, milliyetçi ve

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

1 *Mâduniyet Çalışmaları: Güney Asya Tarihi ve Toplumu Üzerine Yazılar (Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society)* 1982 ve 1999 tarihleri arasında basılan on adet derleme kitabın adıdır. Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, Gayatri Spivak, David Arnold ve Shadid Amin, Mâduniyet Çalışmaları kapsamında ürünler veren tarihçilerdir. İlk altı kitabın editörü Ranajit Guha'dır.

ortodoks Marksist tarihyazımlarından kaynaklanan tarihsel bilgiyi sorunsallaştırarak ortak bir projeye imza atarlar. Mâduniyet Çalışmaları projesi kapsamındaki tarihçilere göre, Şarkiyatçı/sömürgeci ve milliyetçi tarihyazım biçimleri, 'Modern Hint ulus-devletinin' oluşum sürecini yalnızca seçkinlerin eylemleri ve fikirleri üzerinden değerlendirmeleri sonucu elitist, tarihsel bilgiyi Aydınlanmacı felsefenin epistemolojisine dayanarak inşa ettikleri için de Avrupamerkezcidirler.

Mâduniyet tarihçilerinin Şarkiyatçı tarihyazımına meydan okuyuşlarının kaynağını Edward Said'in ünlü çalışması *Oryantalizm* oluşturur. Said'e göre, Şarkiyatçı söylem Batı'yı ve "Batı dışında kalan"ı aralarında epistemolojik ve ontolojik bir farklılık olan iki kategori olarak kurgular. "Batı dışında kalan"ın tarihsel, politik ve sosyal gelişimi Batı menşeli bir epistemoloji aracılığıyla sorunsallaştırılarak, "Batı-olmayan" hiyerarşik ve negatif bir dizi özellik üzerinden inşa edilir (Said, 1991:2-3). Bu tarife göre, merkezdeki medeni, bilimsel ve rasyonel Batılı, geleneksel ve dinsel dağarcığından ötürü yeterince medenileşememiş, ilkel, katılımcı olmayan ve edilgen olarak kurgulanan Batı-dışı toplumları geri kalmışlıklarından kurtaracak olan fikirlere, kurumlara ve pratiklere sahiptir. Böylece Batı, ideolojik bir bilinçlilikle ve bilgi ve iktidar ağı sayesinde kendini "temsil etmekten aciz" olan Batılı olamayanın temsilini üstlenir. Mâduniyet Çalışmaları'nın genel perspektifine göre, bu söylemden türetilen sömürgeci tarihyazımı, İngiliz yöneticilerinin kendi 'üstünlüklerini' normalleştirerek tahakkümlerini meşrulaştırmalarına aracı olurken, 'Batılı olmayan' Hindistanlıyı ötekileştirmiştir. Tarihin "ulus-devlet, bürokratik akılcılık, kapitalizm, bilim ve ilerleme gibi bazı muzaffer kavramların yaptığı geçit resmini kutlayan bir anlatıdan" daha farklı bir perspektife sahip olmasının gerekliliğini vurgulayan mâduniyet tarihçisi Gyanendra Pandey, Mâduniyet Çalışmaları'nın tarihsel perspektifini, meşrulaştırma ve ötekileştirme kurgusuna karşı durmak ve "unutulan marjinal sesleri, anıları ve direniş belirtilerini kurtarmak ve yeniden keşfetmek" olarak açıklar (1994:214).

Mâduniyet tarihçilerinin Şarkiyatçı/sömürgeci söyleme ve milliyetçi tarihyazımına karşı yaptıkları eleştiriler örtüşürler. Üçüncü Dünya'nın sömürgeciliğe karşı direnen resmî milliyetçi tarihyazımları sömürgecilerin politik tahakkümünü eleştirmişlerse de, Şarkiyatçı söylemin felsefi ve kültürel savlarının dışına çıkamamışlardır (Chatterjee, 1986: 38). 1920 ve 30'larda, Batılıların kurduğu okullarda Avrupa Aydınlanmacı felsefesinin epistemik formasyonunu alan küçük burjuva aydınları, "Modern Hint ulusu"nun oluşmasının özerk, katılımcı ve aktif bir süreç olduğunu göz ardı eden sömürgeci tarihyazımını eleştirirken, Hint toplumunun yeterince modernleşemediği ve Batı'ya göre geri kaldığı şeklindeki kurguya karşı dur(a)mazlar. Milliyetçi söylem bu tenakuzu, ideolojik bir bilinçlilikle, medeni Batı'nın evrensel "bilim ve teknolojisiyle" "Hint ulusal ruhu"nun manevi değerlerinin harmanlanması sonucu uzlaştırır. Diğer

bir deyişle, Hindistan'daki "geri kalmışlık" halinin aşılabilmesinin yolu, olası çatışmaları ve farklı grupların taleplerini göz ardı etmekten ve uyumlu bir birlik ve beraberlik niteliğindeki "Hint ulusal ruhu" kurgusunu canlandırmaktan geçer. Bu modernleşme sürecine liderlik edecek olanlar ise Aydınlanmacı akılcı felsefenin taşıyıcıları olan Hint kökenli seçkinlerdir (Chatterjee, 1993:159).

Partha Chatterjee'nin milliyetçi ve sömürgeci söylemden türeyen tarihyazımlarına getirdiği diğer bir eleştiri, söz konusu tarih anlayışlarının seçkinlerin dışında kalan grupları tarif etme biçimleri üzerinedir. Chatterjee'ye göre,

> kolonici ve milliyetçi tarihçilerin iddialarının aksine, ne Hint elit gruplarının rekabetçi-hizipçi çıkarları ne de Kongre yönetiminin ulusal birlik üzerine kurulu bir milliyetçilik bilinci yaratma çabaları köylülerin sömürgecilik karşıtı hareketlerde yer alma dinamiğini açıklayabilmektedir (*age.*).

Diğer bir deyişle, milliyetçi söylem seçkinlerin dışında kalan grupları, ilkel, cahil ve fakirliklerinin sömürgecilerin istismarcı pratiklerinden kaynaklandığının farkında olmayan insanlar olarak kurgular. Sömürgeci söylem ise, köylüleri, basit, cahil, hâkim sermaye grupları tarafından istismar edilen, batıl inançlı ve çoğu zaman fanatikliklerinden dolayı Hint kökenli elitlerin provokasyonuyla kolaylıkla galeyana gelen kişiler olarak inşa eder. Chattejee'ye göre yapılması gereken, aşiret direnişleri, fakir köylülerin protestoları ve işçi sınıfı ayaklanmalarını arkaik bir kargaşa veya cemaatçilik olarak kurgulayan milliyetçi ve sömürgeci söylemin Avrupamerkezci indirgemeci açıklamalarına karşı durarak, Hindistan'a özgü toplumsal ve kültürel gerçeklikleri vurgulayan bir tarihyazımı oluşturmaktır.

Mâduniyet Çalışmaları'nın ortodoks Marksist tarihyazımına getirdiği eleştiri, temelde, bu söylemin Avrupamerkezci yapısı ve "sınıfı salt ekonomik koşullar" üzerinden açıklaması ile ilgilidir. Hindistan'a özgü sorunları Batı'nın modernlik ve ilerleme tecrübeleri üzerinden anlamlandırmaya çalışan Marksist analiz, ulus-devletin ideolojisi ile birleşmiştir (Prakash, 1994:1477). Prakash'a göre,

> Marksistler, bir yandan, ezilen sınıfların modernleşme ve ilerlemeyle özgürlüklerine kavuşturulmalarını savunurken, diğer yandan, (köylülerin) kast ve din gibi "gerici" ideolojilere bağlılıklarını açıklamakta zorlanmıştır. Ezilenlerin "yaşanmış deneyimleri" olan din ve toplumsal adetleri hesaba katamayan Marksistlerin köylü isyanlarına dönük analizlerinde, isyancıların dinî deyişleri ya gözden kaçmış ya da devrim bilincinin gelişmesinde bir aşama olarak görülmüştür (*age.*).

İşçi sınıfı tarihe yönelik çalışmalarını mâduniyetçi bir perspektifle sürdüren Dipesh Chakrabarty, Mâduniyet Çalışmaları'nın Marksizm karşısındaki konumuna açıklık getirir. Chakrabarty, bir yandan, mâduniyet tarihi çalışmalarının sermaye ile kurulan ilişkiyi sorunsallaştırmasının gerekliliğini vurgularken, di-

ğer yandan da, Marksist analizin kapitalizme geçiş çözümlemesindeki Avrupa-merkezci yapıyı eleştirir (Chakrabarty, 1996). Chakrabarty'ye göre, kapitalizme direnişi belgelemeye çalışan Marksist bakış açısı, sermayeye dışsal bir mekân atfederek ve sermayenin "öncesindeki" bir zaman kurgusuna yaslanarak, Batı-dışı ülkelere özgü farklılıkları göz ardı eder. Chakrabarty, "Mâdun Çalışmaları"nda bahsedilen direnişin "sermayenin zaman-ufku içersinde gerçekleşebilecek ve fakat bu zamanın birliğini bozacak bir şey" olduğunu savunur (aktaran Erdoğan, 1999/2000:10).

Chakrabarty, "İşçi Sınıfının Çalışma Koşullarının Bilinmesine Dair Kurallar" başlıklı makalesinde, işçi sınıfının koşullarının tarihsel olarak yeniden yapılandırılmasında sıkça kullanılan hâkim sınıf belgelerini okumaktadır. "Bunların sessizliklerini anlama girişimi -her ne kadar çok önemli olsa da- sadece ekonomik bir çözümlemeyle sınırlandırılmamalı ve işçi sınıfı kültürünün derinliklerine dalmalıdır" diyen Chakrabarty, Hindistan'daki mâdun kesimlere özgü bir sınıf mücadelesi türüne işaret ederek, Marx'a karşı değil Marx ile tartıştığını belirtir (Chakrabarty, 1988: 179).

Bu noktada, Hindistan'daki hâkim tarihyazım perspektiflerini farklı açılardan sorgulayan Pandey, Chatterjee ve Chakrabarty'nin tarihsel öznesi olan mâdunun bir tarifini yapmak faydalı olacaktır.

Mâdunluğun tarifi: Özne-ol(a)mayan özne

Mâdunluğun tarifinin kaynağı Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* isimli çalışmasıdır. Gramsci mâdunluk halini altı tema aracılığıyla açıklar. İlk tema ekonomik dönüşüm içindeki bir toplumda mâdun grupların oluşumu ve toplumsal kökleri üzerinedir. Gramsci, diğer beş temada, birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı gördüğü mâdun grupların ve hâkim güçlerin siyasi yapılanma biçimlerini inceler (Mallon, 1994:1494). Gramsci'nin analizine göre, mâdun, yönetici seçkinlerin oluşturduğu fikir, kurum ve pratikler aracılığıyla temsil edilemeyen, kamusal alanda söz sahibi olamayan, hâkim sistemden dışlanmış kitlelerin parçasıdır. Bu tanım kendisini partiler ve sendikalar aracılığıyla temsil edebilme potansiyeline sahip olan klasik Marksist kuramın işçi sınıfının "belli üst kesimlerini" kapsamayabilir (Mutman, 1994:15). Çünkü mâdun, hâkim ideoloji tarafından tamamen susturulandır. Bu susturulma hali mâdun öznenin özneliğini de sorunsallaştırır. Mutman, Spivak'ın analizini takip ederek, bu durumu şöyle açıklıyor:

> Eğer özneyi modernliğin bilinen paradigması içinde, "konuşan" özne olarak alıyorsak, "*subaltern*"ın özne olmadığını ya da her zaman için özneliğin eşiğinde kalan, özne-ol(a)mayan özne olduğunu söylememiz gerekiyor. Bir başka deyişle, "*subaltern*" özne olmanın sürekli bir mücadele, bir ölüm-kalım mücadelesi olduğu yerdir...

> Öte yandan basitçe haklar mücadelesi de değildir "*subaltern*" için söz konusu olan; daha ziyade bir yaşam mücadelesi, ayakta kalabilmek, yaşamını idame ettirebilmek için her an mücadelenin gerektiği normal dışı bir konumdur (Mutman, 1997:23).

Mutman'a göre, hukuken oy verme hakkına sahip oldukları halde seslerini duyuramayan, ifade ve temsil hakları ellerinden alınmış Birinci Dünya'daki evsizler ya da çevre veya Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşam mücadelesi veren kırsal ve kentsel yoksullar mâdun konumundadır (1997:22). Mâduniyet Çalışmaları tarihçileri ise mâdunluğun tarifini sömürgecilik koşullarını göz önünde bulundurarak yaparlar. Sömürgeci güçlerin tahakkümü altında ezilen küçük köylüler, ortakçılar, kast sisteminin alt kademelerinde konumlanmış tarım işçileri, maden ve plantasyonlarda çalışan göçmen emekçiler açıkça mâdundur. Spivak bu kategoriye hem sömürgecilerin politik ve ekonomik söylem ve pratikleri sebebiyle ezilen, hem de ataerkil düzen tarafından susturulan kadınları da ekler (Spivak, 1988). Spivak'a göre, ataerkillik ve emperyalizm gibi iki hâkimiyet alanı arasında sıkışan sömürge düzeninin kadını hiçbir biçimde konuşamaz, yok olmuştur:

> Onaltı veya onyedi yaşlarında genç bir kadın olan Bhuvaneswari Bhaduri, 1926 yılında babasının Kalküta'daki mütevazı evinde kendini astı. Bhuvaneswari o sırada âdet görmekte olduğundan, intiharının gayri meşru bir hamilelikten kaynaklanmadığının kesinlik kazanması olayı bir bilmeceye çevirmişti. Yaklaşık on yıl sonra Hindistan'ın bağımsızlığı için çalışan birçok silahlı mücadele grubundan birinin üyesi olduğu ortaya çıktı. Son olarak kendisine bir siyasi suikast görevi verilmişti. Göreve karşı gelemeyen... genç kadın intihar etmişti. Bhuvaneswari ölümünün gayri meşru bir hamilelik sonucu meydana gelmiş bir olay olarak görüleceğini bildiğinden âdet döneminin başlamasını beklemişti (Spivak, 1988: 307).

Bhaduri'nin tavrı, onu bir erkekle ilişkisi üzerinden tanıyan toplumsal düzene bir müdahale olarak algılanabilir. Periyodunu bekleyerek asıl çelişkisini dolaylı olarak ortaya koyan Bhaduri, tipik bir özne olamayan mâdun konumundadır.

Ranajit Guha, politik iktidar ve sermayenin hâkimiyeti sonucu sürekli "arada yaşamak" durumunda kalan mâdun öznenin iktidara karşı tutumunu analiz ederken Mâduniyet Çalışmaları'nın tarihsel perspektifini de açıklar. Guha'ya göre, milliyetçi, sömürgeci ve ortodoks Marksist söylemden türeyen tarihyazımları mâdun özneyi "sadece ampirik bir kişi ya da bir sınıfın üyesi" olarak kurgulamakla kalmamış, aynı zamanda köylü mâdunların "isyanı gerçekleştirecek bilince sahip varlıklar" olduğu gerçeğini göz ardı etmişlerdir (Guha, 1983:2). Mâdun öznenin bilinçli bir şekilde statükoya karşı geldiğini vurgulayan Guha'nın mâdun özneye atfettiği bilinç negatiftir. Guha'ya göre,

> ... isyan sürecinde köylü negatif olarak inşa edilmiş bir tasarıma dahil olur... Şüphesiz ki bu tasarım bir iktidar perspektifi sunmaktadır, ama bu tasarımın öğeleri tam da kendisine karşı isyan edilen otorite yapısından alınmıştır. Dolayısıyla, isyancı "ödünç alınmış" bir dille konuşur - başka dil bilmediği için düşmanın dilini kullanır (aktaran Ergene, 1999/2000: 34).

Ancak, mâdunun "ödünç alınmış bir dille konuşması", mâdun özneyi seçkinin fikir ve pratiklerinden azade etmemeyi gerektirmez. Başka bir deyişle, tarih boyunca mâdunlar, "*kendi başlarına*, yani *seçkinden bağımsız bir şekilde*" hareket etmişlerdir ve bu sebeple mâdunların direnişleri "seçkinlerin politikalarından türemeyen ve bu politikalara bağımlı olmayan *özerk bir alan*" oluşturur (Guha, 1988a: 3-4). Guha'nın bu tespitlerindeki çelişkiye ilerideki satırlarda değinilecektir. Şimdilik, Guha ve Spivak'tan hareketle, mâduniyet tarihçilerinin mâdunu keşfetme biçimlerine bakalım.

Mâdunluk bilincinin keşfi

Mâduniyet Çalışmaları'nın belki de en tartışmalı ve ilginç yönü yukarıda tarif edilen negatif bilinç ve özerk alan temalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu temaların sıklıkla tartışılması Mâduniyet Çalışmaları'nın 1984'te yayımlanan üçüncü sayısından itibaren yaşadığı değişimle ilgilidir. İlk iki sayıda temel amaç yerleşik tarihyazımlarındaki Avrupamerkezci ve elitist söylemlere karşı durmak ve hâkim sınıflarca susturulanların direnişlerini ve pratiklerini duyurmaktır. Üçüncü sayıdan itibaren mâduniyet, hâkim söylemin analizleri aracılığıyla tarif edilir ve mâdun seçkinden bağımsız özerk bir alanın parçası olarak kurgulanır. Mâdunun hâkim ideolojiler tarafından susturulması sebebiyle mâdunun sesini duyuran tarihsel belgelerin yetersizliği, mâduniyet tarihçilerini seçkinlerce hazırlanan belgeleri farklı yöntemlerle okumaya itmiştir. Tarihsel belgeleri tabiatlarına aykırı (*against the grain*) bir biçimde okumanın gerekliliğini vurgulayan mâduniyet tarihçilerinin belgeleri okurken kullandıkları yöntem Derrida'nın yapıçözüm (*deconstruction*), Foucault'nun söylem analizi ve Barthes'ın semiyoloji üzerine yaptıkları çalışmalardan türer.

Ranajit Guha'ya göre, Mâduniyet Çalışmaları'nın karşı durduğu temel sorunsal yerleşik söylemlerin, Aydınlanma felsefesine bağlı kalarak mâdun grupların varlıklarını göz ardı etmesiyle ilintilidir. Hint "ulusunun kendi ayakları üzerinde durmaktaki tarihsel yetersizliği"ni savunan tarih tezlerini reddeden Guha, seçkinler tarafından yazılan belgeleri ideolojik koşullanmışlarını göz önünde bulundurarak eleştirel bir gözle okumayı teklif ederek, hâkim söylemlerin tarih boyunca yeniden üretilme biçimlerinin üzerinde durur ve mâdun öznenin sesini keşfetmeye çalışır.

Guha, sömürgeci, milliyetçi ve Marksist tarihyazımlarının düzene bilinçli bir

şekilde isyan eden mâdunları göz ardı etme biçimlerini üç söylem üzerinden inceler (Guha, 1988b). Guha'ya göre, isyan anında hükümet görevlilerinin birbirlerine yolladıkları belgelerdeki isyan karşıtı anlatı (birincil söylem), hükümet görevlilerin olayla ilgili raporları ve anıları aracılığıyla isyanın bitmesinden çok daha sonraki bir zamana taşınır (ikincil söylem). Söz konusu isyanı araştırmak isteyen tarihçiler bu belgeleri, raporları ya da anıları referans alarak isyanın hâkim sınıflarca sunulan kurgusunu yeniden üreterek meşrulaştırmış olurlar (üçüncül söylem). Guha'ya göre, sömürgeci tarihyazımı isyanın sebebini derebeyleri, tacirler ve tefecilere yükleyerek, milliyetçi tarihyazımı kötü İngiliz yönetimini isyanın sorumlusu tutarak ve Marksist analiz de köylü isyanlarını sosyalizme giden tarihsel aşamanın bir parçası olarak kurgulayarak, mâdunun bilinçli bir şekilde başkaldırdığı gerçeğini yadsır (Guha, 1988b:26-33).

Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Sömürge Hindistan'ında Köylü İsyanlarının Temel Özellikleri) (1983) isimli başka bir çalışmasında seçkinlerin köylü isyanları üzerine yazdıkları belgeleri eleştirel bir biçimde okuyarak, mâdunun seçkinden bağımsız olarak ve bilinçli bir şekilde başkaldırdığını kanıtlamaya çalışır. İsyan halindeki mâdunun altı temel özelliği onun bilerek ve isteyerek başkaldırdığını gösterir. Guha'ya göre, mâdun kendini hâkim sınıftan farklı tarif ederek, hâkim sınıf tarafından anlaşılamayacak özelliklere sahip olarak, hâkim sınıfın sembolik gücünü tahrip ederek, hâkim sınıf karşısında dayanışarak, isyanı kendi iletişim ağı aracılığıyla yayarak ve coğrafi mekânını sahiplenerek kendi özerk alanını kurar (Guha,1983).

Gyatri Chakravorty Spivak *sati* (dul Hindu kadınlarının eşlerinin ölümlerinden sonra kendilerini yakma geleneği) üzerine yazılan belgeleri okurken Guha'dan farklı sonuçlara ulaşır. Spivak'a göre, ölüme yatan veya yatırılan mâdun Hindu kadının hâkim söylemler tarafından tamamen susturulmuş olması tarihçinin mâdunun sesini duyurma çabasını anlamsız kılar. Spivak'a göre yapılması gereken, mâdun öznenin sesini ve bilincini "yeniden keşfetmek" hedefinden vazgeçerek mâdunun ötekileştirilmesine karşı durmak için çalışmaktır (Spivak, 1988:276).

Eleştiriler

Sosyal bilimlerin farklı alanlarındaki araştırmacılar mâdun öznenin seçkinlerden bağımsız hareket etmesi ve tarihçinin amacının mâdunun sesini duyurmak olduğu yolundaki saptamalara önemli eleştiriler getirirler.

Afrika'nın sömürgeci tarihi üzerine araştırmalar yapan Frederick Cooper, Guha'nın mâdunun özerkliği ile ilgili saptamalarını sorunlu bulur. "Guha da diğer pek çok Afrikalı tarihçi gibi, mâdunlarının zengin ve karmaşık bir bilince sahip olmalarını, özerklikten yararlanabilmelerini, bununla birlikte mâdun

olarak kalmalarını" istiyordu diyen Cooper'a göre, özerklik üzerindeki bu vurgu Mâduniyet Çalışmaları dahilindeki tarihçilerin sermayeyi ve devleti geri plana atmalarına yol açar (Cooper, 1994: 1517-1518). Bu noktada, Mâduniyet Çalışmaları'nın tarihsel bilgiyi salt mâdun öznenin fikir ve pratikleri üzerinden kurmasının olgucu (pozitivist) bir tarihyazım anlayışına dayandığı yolundaki eleştiriyi de atlamamak gerekir. Eleştirmenlere göre, Ranajit Guha, Partha Chatterjee ve Gautam Bhadra'nın çalışmaları, bir dönemin ve bölgenin tarihini yansıtabilmek adına sadece mâdun özneyi analiz birimi olarak alarak, indirgemeci tahliller yaparlar[2] (aktaran Chakrabarthy, 1994 [1985]:367).

Spivak'a göre, mâdunun sesini duyurma çabası belgeleri okuma sürecini anlamlandırmak isteyen tarihçinin kendi kurgusundan ibarettir (1996: 212-213). Florencia Mallon, Spivak'ı takip ederek, mâdunu seçkinlerce hazırlanmış belgelerde keşfetmek çabasının, mâduna atfedilen özelliklerin yeniden üretilmesinden başka bir sonuç vermeyeceğinin üzerinde durur (1994:1512). Gyan Prakash'a göreyse,

> Güney Asya tarihinin yeniden incelenmesi, 'gerçek' mâdunları söylemden bağımsız ve ona öncel bir şekilde ortaya çıkarmaz. (Tarihçiler) mâdunları söylemin karışık ve kolayca çözümlenemeyen ağı içerisine yerleştirerek, onların gerçekliklerine ulaştıklarını iddia edemezler. Asıl mâdunlar ve mâduniyet, söylemin katları arasında, onun suskunluklarında ve körlüklerinde, ve fazlaca vurgulanmış telaffuzlarında ortaya çıkar (Prakash, 1994:1482)

Mâduniyet Çalışmaları perspektifine getirilen diğer bir eleştiri, özellikle Gyanendra Pandey, Ranajit Guha ve Partha Chatterjee'nin, mâdunla seçkini birbirinin zıttı kategoriler olarak kurgulaması üzerinedir. "Mâduniyet... varlığı hâkim söylemin çizdiği stereotiplerde ve ideolojik manevralarında ortaya çıkan, varoluşu imkânsızlaştırılan düşünceler, kişiler ve eylemlerde ortaya çıkar" diyen Prakash, mâduniyetin seçkinlerin kullandıkları söylemden ayrı bir varoluş biçimi olarak ortaya çıkmasından kuşku duyar (1994:1483). Mâdun ve seçkinin kategorik olarak birbirini dışlayan kimlikler üzerinden tanımlanamayacağı gerçeği, mâdunu ve seçkini homojen bloklar olarak tanımlayan bir kurguyu beraberinde getirmemelidir. Sömürge düzeninde yaşayan mâdun bir köylü kadın, yine mâdun olan kocası tarafından ezilebilmektedir. Sömürgecilerce susturulan mâdun bir aşiret ağasıyla mâdun bir maden işçisinin iktidar ve sermaye ile olan karşılıklı ilişkileri de farklı olacaktır.

Mâduniyet Çalışmaları bünyesindeki tarihçilerin isyan eden mâdunları seçkinden özerk olarak kurmaları mâduniyet tarihyazım perspektifinin Marksist analizle arasındaki bağları da sorunlu kılar. Mâduniyet Çalışmaları perspektifi,

2 *Social Scientist* dergisinde yayımlanan Mâduniyet Çalışmaları'na karşı eleştirilerin bir tartışması için bkz. Chakrabarty, 1994.

mâdunlar arasındaki sınıf çatışmalarını atlayarak (Pandey, Guha, Chatterjee) ve mâdunlar ve seçkinler arasındaki çelişkili yapıyı göz ardı ederek (Guha), sömürülen sınıfların tarihini indirgemeci bir biçimde yazar (aktaran Chakrabarty, 1994[1985]: 367-373). Sınıf mücadelesinin ekonomik temelleri üzerinde gerektiği ölçüde durmayan mâduniyet tarihyazım perspektifi, mâduniyeti söylem analizleri aracılığıyla tarif etmeye çalıştığı ölçüde revizyonisttir. Bu perspektif mâdunların sermaye ve egemen ideolojiyle kurdukları ilişkiyi büyük ölçüde es geçerek özgürleştirici (*emancipatory*) öneriler sunmaz (O'Hanlon ve Washbrook, 1992). Chakrabarty bu eleştirilere Marksizm'in çeşitli okumalarının mümkün olduğunu vurgulayarak cevap verir. Marksizmin milliyetçi söylemle kesişen Avrupa merkezli modernleşme projesine karşı durmanın gerekliliğinin altını çizen Chakrabarty için, mâduniyet tarihçilerinin amacı hâkimiyet ilişkilerinin 'Batı-dışı'na özgü farklı yönlerini vurgulamaktır (1994: 375-376).

Sonuç yerine

Mâduniyet Çalışmaları'nın tarihyazımına getirdiği önerilere karşı oluşan eleştiriler bu projenin çelişkili yapısını ortaya koymaktadır. Tarihçinin görevinin, hâkim söylemleri analiz ederek, mâdunun seçkinden bağımsız olarak oluşturduğu özerk alanı ve bu alandaki mâdunun sesini ve bilincini tarif etmek olduğu yolundaki perspektif her ne kadar eleştirilmişse de, Mâduniyet Çalışmaları'nın Batı-dışı toplumlardaki kendini temsil etmekten yoksun grupları ve sınıfları inceleyen tarihçiler üzerindeki etkisi yadsınamaz. Latin Amerika[3] ve Afrika'da (Cooper) sömürgeci söylemden türeyen tarihyazımını sorunsallaştıran ve mâdunları analiz birimi olarak alan çalışmalar yapılmıştır. Mâduniyet Çalışmaları'nın -içinde barındırdığı çelişkiler göz ardı edilmediği takdirde- Cumhuriyet dönemi ile ilgili çalışmalara esin kaynağı olabileceğini söylemek sanırım yanlış olmaz. Cumhuriyet döneminin modernleşme ve ulus-inşa projelerini, resmî ideolojinin sessizleştirdiği grup ve sınıfların iktidarla ilişkileri üzerinden ele alan bir araştırma, Mâduniyet Çalışmaları tarihçilerince ortaya sürülen soruları ve sorunları gündemine alabilir. Cumhuriyet döneminde görülen köylü isyanları ve Kürt ayaklanmalarının resmî söylem tarafından kurgulanma biçimini ve mâdunların bu kurguya direniş veya onay verme şekillerini inceleyen bir tarihçi, Guha'nın ve Chatterjee'nin gündeme getirdiği sorunsallar çerçevesinde farklı tartışmalar üretebilir. Bu bağlamda, hâkim söylemlerden türeyen tarihyazımlarını eleştirerek, kendini ifade etme özgürlükleri iktidarlar tarafından ellerinden alınmış, unutulmuş ve unutturulan grupları merkeze yerleştiren Mâduniyet Çalışmaları projesi, farklı ülkelerin aynı kaygıları taşıyan tarihçileri için tartışılması kaçınılmaz sorular ortaya atmaktadır.

3 Latin Amerikan tarihyazımında Mâduniyet Çalışmalarının etkisi üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Mallon.

KAYNAKÇA

Chakrabarty, Dipesh (1988) "Conditions for knowledge of working-class conditions: Employers, government and the jute workers of Calcutta, 1890-1940" *Selected Subaltern Studies* içinde (der.) Ranajit Guha ve G. C. Spivak, Oxford University Press, New York, Oxford.

Chakrabarty, D. (1994 [1985]) "Discussion: Invitation to a dialogue" *Subaltern Studies IV* içinde (der.) R. Guha, Oxford University Press, Londra, New York.

Chatterjee, Partha (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Zed Books, Londra.

Chatterjee, P. (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Cooper, Frederick (1994) "Conflict and connection: Rethinking Colonial African history", *The American Historical Review*, vol. 99, no. 5.

Erdoğan, Necmi (1999/2000) "Devleti 'idare etmek': Mâduniyet ve düzenbazlık", *Toplum ve Bilim*, 83 Kış.

Ergene, Boğaç A. (1999/2000) "Mâduniyet Okulu, post-kolonyal eleştiri ve tarihte bilgi-özne sorunu: Osmanlı tarihçiliği için yeni dersler mi?", *Toplum ve Bilim*, 83 Kış.

Guha, Ranajit (1988a) "On some aspects of the historiography of Colonial India", *Selected Subaltern Studies* içinde (der.) Ranajit Guha ve G. C. Spivak, Oxford University Press, New York, Oxford.

Guha, R. (1988b) "The prose of counter-insurgency", *Selected Subaltern Studies* içinde (der.) Ranajit Guha ve G. C. Spivak, Oxford University Press, New York, Oxford.

Guha, R. (1994 [1983]) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi.

Mallon, Florencia E. (1994) "The promise and dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American history", *The American Historical Review*, vol. 99, no. 5.

Mutman, Mahmut (1994) "Kriz ve değer: 21. yüzyılın eşiğinde kapitalizm ve ideoloji", *Toplum ve Bilim*, 63 Bahar.

Mutman, M. (1997) "Özne: Bir başka arşiv", *Toplum ve Bilim*, 73 Yaz.

O'Hanlon, Rosalind ve David Washbrook (1992) "After Orientalism: Culture, criticism and politics in the Third World", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, no. 1.

Pandey, G. (1994) "The prose of otherness", *Subaltern Studies VIII* içinde (der.) David Arnold ve David Hardiman, Oxford University Press, Oxford.

Prakash, G. (1994) "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *The American Historical Review*, vol. 99, no. 5.

Said, E. (1991 [1978]) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin, Harmondsworth.

Spivak, G.C. (1988) "Can the subaltern speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde (der.) Cary Nelson ve Lawrence Grosberg, University of Illinois Press, Urbana, Chicago.

Değini

Kültürel travma üzerine

*Nilgün Çelebi**

Bilme etkinliğinde kullanılan kavramlar arasında bağlam bağımlı olanların sayısal çokluğuna rağmen azımsanmayacak miktarda sınır aşan kavramların bulunduğu da bir gerçektir. Bunlardan ilkine meful, ikincisine fail kavramlar diyoruz. Analitik kavramlardan farklı olarak fail kavramlar fenomenler dünyasında var olan bir şeylerin adı olarak karşımıza çıkar. İlk geliştirildikleri bağlamdan çıkıp başka bağlamlara kolayca dahil olabilen, yeni evlerinde kısa süre içinde rahat edebilecekleri bir köşe bulan fail kavramlardan biri de 'travma'dır.

Tıp ve psikiyatri alanlarında cereyan eden bir şeylerin adı olarak kullanılagelmiş olan bu kavramın sosyolojik teorideki ilk kullanımının tarihini 1995'ten önceye indirmek pek mümkün gözükmemektedir. Bunun tek istisnası, P. Sztompka'nın belirttiği üzere, P. Sorokin'in 1928 tarihli *Devrim Sosyolojisi* adlı kitabıdır. Sorokin adı geçen kitabında 1917 Sovyet Devrimi'nin etkilerini değişme travması kavramıyla ifade eder. Değişme travması değişen toplumun bedeninin hastalanmasına yol açmaktadır. Devrim, Rus toplumunu demografik ve biyolojik olarak zedelemiş, devrim yüzünden nüfus azalmış, salgınlar çıkmış, zihinsel rahatsızlıklar yükselmiş, doğum oranları düşmüş, ölüm oranları artmış, kıtlık başgöstermiştir. Travma kavramının sosyoloji içindeki ikinci kullanımı ise Roth, Caruth ve Maruyama'nın 1995 ve 1996'daki kitapları ile Neal'in 1998'deki kitabında gözlenir (Sztompka, 2000). J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. Smelser, ve P. Sztompka'nın ortaklaşa hazırladıkları *Kültürel Travma* adlı kitap ise bu kavramın sosyolojize edilmesinin zirve örneğidir.

Travma kavramının sosyal teorideki kullanılışında dikkati çeken ilk husus, kavramın tıp ve psikiyatride karşılık geldiği zedelenmenin, örselenmenin, yırtılmanın aynen korunmasıdır. Tıpta; sözgelimi bir kas kümesinin maruz kaldı-

(*) Ankara Üniversitesi, DTCF, Sosyoloji Bölümü.

ğı bu duruma, psikiyatride bireyin zihinsel tasavvurları, bellek içeriği vb maruz kalmaktadır. Sosyolojide ise travmaya maruz kalan; kolektivitenin mensuplarının paylaştıkları, ellerinin altında olduğunu düşündükleri, gündelik rutinlerini ve hatta geleceğe ilişkin umut ve beklentilerini üzerine dayadıkları, onlar için 'elde var bir' olan *hayat dünyası*dır.Bu dünyaya çeşitli sosyologlar çeşitli adlar vermişlerdir: E. Durkheim'ın kolektif bilinci, T. Parsons'ın kültürel sistemi, R. Merton'ın kültürel yapısı, A. Schutz'un hayat dünyası ya da A.Giddens'ın sürekli yapılandırılmakta olan yapısı. İşte, aralarındaki nüanslara rağmen tüm bu ve benzeri adlarla gündeme getirilen gerçekliktir travmaya maruz kalan, travmayı deneyimleyen. Zedelenen, örselenen, yırtılan işte bu bütünselliktir, bu varlık katıdır, bu dokudur. Kolektivitenin kimi mensupları bu yırtılışların farkında bile olmayabilir, kimi mensupları ise neden sonra olan biteni kavrayabilir. Bireyler sosyo-kültürel dokudaki bu zedelenmeleri, yırtılışları kendileri dolayımıyla hissetmektedirler. Zira bu; bireylerin ayna-benlikleri olan, kendilerini ait gördükleri, kendileriyle özdeş gördükleri, kendilerini sayesinde kimliklendirdikleri dokudur. Kültürel travmada bireyler artık kendileri için acı çekmemektedirler. Onlar daha meşru kılınabilir olan, daha sosyalce paylaşılabilir olan, daha yüce olduğu haykırılabilir olan bir şey için, kendi kolektif kimlikleri için acı çekmektedirler. Bireyler kendilerini ne kadar çok bir kolektivitenin mensubu olarak hissediyor, kendilerini öyle kurguluyor, kimliklerini o kolektivite dolayımıyla kazandıklarını düşünüyorlarsa o kolektiviteye batırılan her bıçak o bireyleri o kadar derinden yaralayacaktır. Burada öncelikle örselenen, kolektiviteye ait olan bir şeylerdir: Kolektivitenin dili, dini, etnik kökeni, gelenekleri, vb. Birey sosyo-kültürel dokudaki travmaya, kendi bireysel kimliğini ne denli o kolektiviteye yakın mesafede kurgulamışsa, o denli duyarlı olacaktır. Tepkisini de o denli güçlü verecektir. Kültürel travmayı sosyal teoriye taşıyan kimi yazarlar etnik temizlemeyi, kimi yazarlar sosyal değişmeyi kendileri için bir hareket noktası olarak almaktadırlar. Sözgelimi J. Alexander için holocaust, Eyerman için zencilerin köleliğe direnişi, Giesen için Alman ulus kimliğinin İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki inşası, kültürel travma örneği olarak alınabilecek fenomenlerdir.

N. Smelser kültürel travmayı şöyle tanımlıyor: Kızgınlık, öfke, intikam, suçlama gibi negatif duygularla yüklü, yok sayılması mümkün görülmeyen, yaşanmadığı düşünülemeyen, kolektif bilinçte yer etmiş, topluluğun varlığını tehdit ettiği veya topluluğun bir veya daha çok temel kültürel değerlerini çiğnediği kabul edilen bir olay veya durumu işaret eden, grup üyelerince açıkça inanılan ve doğru olduğu kabul edilen bir *hatıra*dır. Kültürel travmanın bir hatıra olması onun akut, bir kez yaşandıktan sonra bir tarafa bırakılabilen, arkası gelmeyecek, dolayısıyla unutulması ve unutturulması kolay bir durum olarak alınamayacağını gösterir. Kültürel travma konusu olan olay ve durumlar bugün, yarın veya çok uzak olmayan bir gelecekte, ama muhakkak bir gün yeni-

den hatırlanabilme, ortaya dökülebilme ve kolektivitenin mensupları tarafından çeşitli tarzlarda yeniden deneyimlenebilme potansiyeline sahip olan olay ve durumlardır. Kültürel travma, travmaya maruz kalan grubun sosyal dokusundaki yırtılmalara ve onunla başa çıkmak için gerek travmaya maruz kalanlarca gerek 'öteki'lerce kullanılan süreçlere işaret eder. Travmatik olan, yırtılmanın kendisinden ibaret değildir. Zira, yırtılmanın inkârının, unutulmasının veya bir yana bırakılmasının talep edilmesi de acı vericidir. Kültürel travmalarda önce bir latent dönem bulunur. Latent dönem bazan bir-iki kuşaklık bir süreyi kapsayabilir. Latent dönemden sonra travma tüm acısı ile ortaya çıkar. Latent dönem acının ortaya dökülmesi ile sona erer; bu süreçte önemli olan, travmatik olayın suçlu ve kurbanlarının adlarının konmasıdır. Suçlu ve kurbanların adları ile acı kaynağı olan olaylar artık birer anı olarak hatırlanmaya başlanmıştır. Acı verici olayın asıl kahramanları olan suçlu ve kurbanlar ölmüş olabilirler. İç savaş gibi bir travmada suçlu ve kurban rollerine kimin yerleştirileceği hususunda farklı görüşler ortaya çıkabilir. Bu noktada medya ve onları kontrol eden güçler önemli bir rol oynar; anlam ve suç yükleme girişimlerini tanımlama ve çerçevelemede etkili olurlar. Durumun tanımını yapmak gibi zor bir işlevi üstlenebilirler. Acı veren olayın üstesinden gelebilmek birkaç kuşaklık bir süreyi alabilir. Kinlerin sönmesi ve karşı tarafı anlama, vakit alır. Öte yandan, bazıları da acı verici olayla ilgili herhangi bir ipucu olabilecek anıya dahi sahip değildir. Onlara hiç kimse referans gruplarının ve/veya köklerinin suçlular tarafında mı yoksa kurbanlar tarafında mı olduğunu söylememiştir. Onlar, söyleyicileri olmayanlardır (Eyerman, 2000).

Kültürel travmayı sosyal değişmede örneklendiren P. Sztompka ise öncelikle bu örneklendirmenin ancak sosyal değişmenin sosyal oluş (*social becoming*) olarak kavramlaştırılmasıyla mümkün olabileceğini belirtir. 'Sosyal oluş' olarak tasavvur edilen sosyal değişme, zamansal olarak ani ve hızlıdır; kabuğa değil çekirdeğe yöneliktir, dışımızdan kaynaklanır ve tarafımızdan beklenmeyen, kestirilemeyen ve hatta istenmeyen olarak görülür. Bu bağlamda devrimler, darbeler, ekonomik krizler, millileştirme veya özelleştirme gibi radikal ekonomik reformlar, sürgünler, zorunlu göçler, etnik temizlemeler, soykırımlar, kitlesel kıyımlar, teror ve şiddet eylemleri, sevilen bir politik liderin öldürülmesi, gizli arşivlerin açılıp geçmişin belgelerinin ifşa edilmesi, milli kahraman olarak bilinenlerin yeni yorumlara konu edilir olması, savaş yenilgisi, imparatorluk topraklarının yitirilmesi vb. hep birer sosyal oluş sürecindeki sosyal değişme durumları, dolayısıyla da kültürel travma yaratmaya aday olay ve durumlardır (Sztompka, 1998 ve 2000).

Yukarıda travma kavramının tıpta özellikle de psikiyatride yaygın bir kullanımının olduğu, sosyolojiye geçişinin henüz çok yeni olduğu belirtilmişti. Gerçekten de sosyolojide kültürel travmayla başa çıkına konusunda, psikiyatride ulaşılan bireysel psikiyatrik travmalarla başa çıkma teknolojisi düzeyinde bir

bilgi birikimine ulaşılabildiğini ileri sürmek mümkün değildir. Ancak, sosyologların özellikle bu konuda çalışan psikiyatristlerin kimi tekniklerinden, en azından ana hatlarıyla da olsa, haberdar olmalarında büyük yarar vardır. Adına kültürel sıfatını eklemeseler de travma konusunda çalışan, sözgelimi Virginia Universitesi School of Medicine gibi birimlerin yürüttükleri kimi projelerin sosyologlarımız tarafından dikkatle izlenmesinde yarar vardır. Vamık Volkan'ın büyük katkılarıyla yürütülen bu projelerden biri "Ethno-National Conflict" projesidir. Bu çerçevede yürütülen girişimlerden birinde sözgelimi Estonya'da yaşayan Estonyalılar ve Ruslar arasındaki kültürel travmanın çözülmesi üzerinde durulmuştur. Çok kısa olarak bu ve benzeri girişimlerde yapılanlar hakkında şu özet bilgiyi verebiliriz: İlk once travmanın fail ve mefulleri "Tarihte ne oldu" sorusu çerçevesinde uzman psikiyatrlar nezaretinde biraraya getirilmektedir. Bu ilk adımda taraflar birbirlerinin albümlerine bakmakta, mezarlıklarını ziyaret etmekte, müzelerini gezmekte, harabelerini dolaşmaktadırlar. Travmaya yol açan olayların izlerinin irdelendiği ve birlikte gerçekleştirilen bu ilk veri toplama aşamasında tarihin yeniden ve birlikte keşfedilmesi hedeflenmektedir. Bu adım, tarafların travma konusu olan olayı yeniden düşünmelerine, konu üzerinde konuşmalarına ve birbirlerinin hangi tarihsel olayı nasıl inşa ettiklerini keşfetmelerine yol açmaktadır. Bu aşamada tarafların olayı bağlam-çözümüne uğratmaları ve sonra da onları yeniden bağlamlaştırmaları beklenmektedir. Bu işlemin tarafların zihinlerindeki mana inşası matriksini radikal olarak değiştireceği umut edilmektedir. Bu adımın başarıyla geçirilmesinin, duygusal deneyim düzleminin müzakere edilmesine kapı aralayacağı düşünülmektedir. İkinci adım veri işleme sürecidir. Burada taraflar kendi kendilerine düşmanımın dünyama girmesine izin verecek miyim sorusunu sormaktadırlar. Bu noktada ilginç olan, bu sorunun, düşman bilinenin kurulu dünyamızı rahatsız etme olasılığının yüksekliği biline biline sorulmasıdır. İkinci aşamada taraflar mental ve fiziki sınırlarını müzakereye açmaktadırlar. Artık önemli olan herkesin kendi zihninde öteki olana bir küçük toprak parçası verebilmesi, ona bir yer açabilmesidir. Öteki olanın kim/ne olduğu üzerinde düşünebilmesidir. Zihnimizdeki toprağımızın bir parçasında tek ayak üstünde birazcık durmak isteyen ötekinin bu talebinin bize neyi ifade ettiğini düşünebilmemizdir. Bu süreç son derece önemlidir. Zira, bir zamanlar coğrafi meydanlarda verilen bir mücadelenin bir benzeri şimdi artık zihinlerimizde yürütülecektir. Bu, duyguların açılması, dinlenmesi ve konuşulması demektir. Dördüncü aşama müdahale planının formülasyonudur. Burada çatışma döngüsünün tersine çevrilmesi için yapılması gerekenler araştırılmaktadır. Burada hedef çatışmanın dönüştürülmesidir. Bu hedefe ulaşabilmek için geliştirilebilecek projelerden biri eğitim kurumlarında yürürlüğe konabilir. Sözgelimi gazetecilik okullarında mevcut karşı kültürü suçlayan yazı diline karşıt yeni bir yazı dili kurma bir ders konusu olarak işlenebilir. Son aşama müdahalenin yerleşiklik kazanması aşamasıdır.

Artık taraflar kendilerine aktarılan tarihi kendi elleriyle, kendiliğinden ve özgürce ters yüz etme aşamasına gelmişlerdir. Bu aşamada tarafların uzmanların yardımları olmaksızın kendi sorunlarını kendilerinin çözmeleri beklenir. Bu aşamanın başarısı tarafların uzmanların yapmak istediklerini kavramış ve benimsemiş olmalarına bağlıdır. Önemli olan tarihin şeytanlarının tanınır, bilinir hale gelmesidir; o şeytanla başa çıkmanın istenmesi, şeytanla birlikte yaşama stratejisinin geliştirilmesidir. Şeytanın bastırılması değil fakat hayatın bundan sonraki her adımında o şeytanla karşılaşmaya hazır hale gelinmesidir. O şeytan hep var olacaktır. Önemli olan onunla birlikte barış içinde yaşayabilmektir (Apprey, 1995).

Kuşkusuz, Virginia Üniversitesi örneğinden hareketle yaptığımız bu özet tanıtım konuya ilişkin geliştirilen ve yürütülen tek proje değildir. Başka birtakım projeler de vardır. Bizim bu projeyi burada ana hatlarıyla özetlememizin nedeni psikiyatride ele alınan travmanın sosyal teorideki travmadan ne çok uzakta ama ne de içiçe olduğunu sergileyebilmek, zihinsel travmalar ile sosyo-kültürel dokudaki travmaların simetrisini belirginleştirebilmektir. Fail kavram travma dolayımıyla sosyoloji ve psikiyatri arasındaki geçiş yollarına dikkatleri çekmek, bu yollardaki duylara bir iki ampul takabilmektir.

KAYNAKÇA

Apprey, M. (1995) "Heuristic steps for negotiating ethno-national conflicts:Vignettes from Estonia", International School of Disarmament and Research on Conflicts (ISODARCO) tarafından düzenlenen seminerde sunulan tebliğ, Siena, Ağustos.

Eyerman, R. (1999/2000) "Cultural traumas", *Theory*, Newsletter for Social Theory.

Sztompka, P. (1998) "The vicissitudes of the moral bond in rapidly changing society" International Sociological Association tarafından düzenlenen Dünya Sosyoloji Kongresi'nde sunulan tebliğ, Montreal.

Sztompka, P. (2000) "Cultural trauma: The other face of social change", *European Journal of Social Theory*, vol.3, no.4, ss. 449-466.

Piyasa

FİKRET ADAMAN - BEGÜM ÖZKAYNAK

JOHN O'NEIL
PİYASA: ETİK, BİLGİ VE POLİTİKA
İSTANBUL: AYRINTI, 2001, 318 SAYFA

Adam Smith'ten günümüze iktisat ve diğer sosyal bilimlerdeki tartışma konularının başında yer alan, piyasaların ekonomideki ve genelde toplumsal yaşamdaki etkileri üzerine Lancaster Üniversitesi öğretim üyelerinden John O'Neill'in yapmış olduğu kapsamlı çalışma, *Piyasa: Etik, Bilgi ve Politika*, yayınlandığı 1998 tarihinden itibaren geniş yankılar uyandırmış, pek çok akademik dergide (mesela bkz.: Potts, Gareth [1999] *Economics and Philosophy*, 15:330-337; Sturn, Richard [1999] *European Journal of the History of Economic Thought*, 6:150-155; Lee, Freederic S. [2000] *Capital and Class*, 71:171-173; Martell, Luke [1999] *Sociology*, 33:461-462; Howard, Michael [2000] *Ethics*, 110:853-855; Miller, David [2000] *Political Studies*, 48:1042-1047; Bowring, Finn [2001] *Economy and Society*, 30:155-162) eleştiri almıştı. Kitap yakın geçmişte Türkçe'ye çevrilmiştir.

Özellikle Sovyet ve Doğu Bloku ülkelerindeki sistemin çöküşüyle artan oranda piyasalara atfedilen olumlu görüşlerin ince bir eleştiri ibriğinden geçirilmeden kabul edilmekte olması ve ayrıca sol yaklaşımın önemli bir kesiminin de piyasa sistemiyle barışık önerilerle ortaya çıkması yazarı kapsamlı ve disiplinlerarası bir çalışmaya yönlendirmiş bulunmaktadır. Çalışma boyunca, piyasa ekonomisi kavramı "malların düzenli olarak üretildiği, dağıtıldığı ve para ve mallar üzerindeki mülkiyet haklarının aktörler arasında transfer edildiği sözleşmeye dayalı değiş tokuş biçimlerine tâbi olan toplumsal ve kurumsal düzenlemeler"e (s.16) karşılık gelmektedir.

Farklı inanç ve değerlere sahip çoğulcu bir toplumda, serbest piyasa ekonomisinin insanlara kendi çıkarlarının (iyi yaşam hedeflerinin) peşinden koşabilecekleri bir zemin sunduğu şeklindeki yaygın görüşü eleştirmeyi hedeflemekle kalmaz O'Neill, aynı zamanda Aristo'nun savunduğu türden kamu erdemleri anlayışının beraberinde otoriter ya da daha kötüsü totaliter bir siyasal uygulama getirmesi gerekmediğini de kuvvetle savunur. Yazar, dolayısıyla, bir yandan piyasa sisteminin toplumsal, kültürel ve etik açıdan insan yaşamına bir tehdit unsuru oluşturduğunu vurgulamakta, diğer yandan da, kısmen Karl Polanyi'den ama asıl Otto Neurath'dan da ilham alarak, piyasalara alternatif olarak "birlik sosyalizmi (associationist socialism)" kavramını önermektedir.

Kitap temelde iki kısma ayrılabilir: İlk kısım, bireysel refah ve özgürlük ile piyasa mekanizması arasında bulunduğu iddia edilen ilişkiyi araştırmanın eksenine oturtur. İkinci kısım ise, piyasalara atfedilen epistemolojik erdemleri iktisadi verimliliğin tesisi bağlamında irdeler. Kitap, bu iki ana başlık çerçevesinde, piyasa savunusunun gücünün yattığına inanılan (kısmen birbirleriyle ilintili) beş farklı tezi ayrıntılarıyla ele almakta ve bu görüşlerin eleştirilerini okuyucuya sunmaktadır. Yazar, eleştirisini yaparken, piyasa savunucularının görüşlerini kuramsal düzeyde ele alır ve cevapları yine kuramsal düzeyde verir, zira "[p]iyasa ekonomisi savunusunun en güçlü göründüğü yerde bile başta sanıldığından daha az ikna edici olduğunu ileri sürmek" istemektedir (s.15). Böylelikle, kitabın temel amacı, piyasa ekonomisinin en güçlü savunularının bile tutarsız, daya-

naksız ve sanıldığından daha az ikna edici olduğunu göstermeye çalışmak şeklinde billurlaşmaktadır.

Piyasa mekanizması lehine ifade edilen beş tezin (kitaptaki sunum sırasına göre) ilki, piyasa mekanizmasının toplumdaki iktisadi ve politik kurumları tarafsız kıldığı yolundadır. İkinci tez ise, bireysel ve toplumsal refahın tesisinde piyasa sisteminin vazgeçilemez bir öneme sahip olduğunu savlamaktadır. Üçüncü tez, bireylerin özerk ve özgür olabilmelerinin ancak piyasa ortamında mümkün olabileceği üzerine inşa olmuştur. Dördüncü tezin yola çıkış noktası ise, iktisadi kararların koordinasyonunda bilginin hayati önem taşıdığı ve bu bilginin ancak piyasalar aracılığıyla kullanılır hale getirilebilmekte olduğu iddiasıdır. Beşinci tez ise, insan doğasıyla piyasaların genel felsefesinin bir bütünlük oluşturduğu fikri etrafında şekillenmektedir. O'Neill'in bu beş iddiaya verdiği cevaplardan, tarafsızlık, refah tesisi ve insan doğası ile ilintili olanlarına çok kısa değindikten sonra, piyasaların epistemik özelliklerine ilişkin tartışmayla bağlantısı bağlamında, piyasaların bireylere özerklik ve özgürlük sağlaması ile ilgili eleştirisini daha detaylı olarak incelemek arzusundayız. O'Neill'in piyasaların var olduğu söylenen iktisadi hesaplamayla ilgili epistemik erdemlerinin eleştirisi ise son olarak ele alacağımız konudur.

Çoğulcu bir toplumda iyi yaşamın nasıl kurgulanması gerektiğine dair farklı görüşler bulunduğu ve bu farklı inanç ve değerler karşısında iktisadi ve politik kurumların ancak tarafsız kalması sayesinde toplumsal çatışmaların önlenmesinin mümkün olabileceği görüşünden hareketle, piyasaların en iyi tarafsız mekanizma olacağı iddia edilegelmektedir. Dolayısıyla, bu "tarafsızlık" tezine göre, kendi iyi yaşam anlayışlarını gerçekleştirmeye çalışan bireyler (gönüllülük ilkesiyle alışverişlerin yapıldığı) piyasa ortamında birbirleriyle çatışmadan yaşayabilirler. Bu sava karşı O'Neill, Aristo mantığıyla kurgulanacak olan toplumdaki kurumsal yapıların mevcudiyetinin çoğulculuğa karşı olmak anlamına gelmeyebileceğini iddia eder ve de bir anlamda tarafsızlık tartışmasının son kertede boş bir tartışma olduğunu vurgular. İkinci olarak ele alınan piyasaların insan refahınıençoklayan bir mekanizma olduğu tezi tarafsızlık tartışmasının ötesinde ve üstündedir ve, bilindiği üzere, temelde Neoklasik yaklaşımın ana ilkesini oluşturmaktadır. O'Neill bu noktada iki farklı perspektif bulunduğunu belirtir. Temelde Adam Smith'in formülasyonuna dayanan ilk (dolaylı) yaklaşımda, çıkarları peşinde koşan (kimi durumda hırs ve kibirle dolu) bireylerin piyasa aracılığıyla farkında olmadan ve amaçları arasında olmamasına rağmen toplumda refah artışına neden olacağı ifade edilir. İkinci (dolaysız) yaklaşım ise Neoklasik pozisyona karşılık gelir ve bireylerin faydalarınıençoklamak amacıyla tercihleri arasında piyasa ortamında seçim yapmasının toplumsal refahı beraberinde getireceğini savlar. Yazar bu iki yaklaşıma da karşı çıkar: İlk yaklaşımı, kişisel servet birikimini hedefleyen ve ahlaki çöküntüyü beraberinde getiren piyasa mekanizmasının Aristocu anlamdaki iyi yaşam üzerinde tahribatlarının kaçınılmaz olacağı ve bu nedenle insanın iyi yaşamını besleyen toplumsal bağlar ile bilim, eğitim ve sanattaki kamusallığın erozyona uğrayacağı iddiasıyla eleştirmektedir. Diğer taraftan, yazara göre, piyasa ile insan refahı arasında dolaysız bir ilişki olduğu yollu savda temelde iki problem vardır: Birincil problem, piyasada aranılan malların bireylerin gözündeki değerinin, başkalarının aynı malı seçmesinden etkilenmesi gerçeğinden kaynaklanmaktadır; dolayısıyla artan gelir ve tüketim, yaşamdan alınan tatminde bir artış anlamına gelmeyebilir her zaman. İkin-

cil problem ise, kişinin doyum isteğinin ancak doğru isteklere sahip ise refahta bir artışa yol açacağı gerçeğidir ki, bu insanın gerçekte hata yapmayan, yanlış tercih ve isteklerde bulunmayan bir doğası olduğu yolunda saf bir inanışı gerektirir. Kitabın son bölümünde ele alınan piyasanın insan doğasına uygun olduğu savunusuna da Kamusal Seçim ("Public Choice") kuramı yola çıkış noktası yapılarak eleştirel bir yanıt verilmektedir. Bilindiği üzere, Kamusal Seçim yaklaşımında bireyler kadar kurumlar da (politikacılar da dahil olmak üzere) dar anlamda bencil kurgulanmakta ve salt kendi çıkarlarına dönük hareket ettikleri varsayılmaktadır. O'Neill, bu yaklaşıma, bir yandan (Thorstein Veblen ve John Commons'a referansla) iddianın tam da tersi bir şekilde aslında kurumların bireylerin davranışlarını büyük ölçüde belirlemekte olduğunu, diğer yandan da "bencillik" ya da "kendi çıkarlarına dönük" davranış varsayımlarının evrenselliğinin sorgulanması gerektiğini ifade ederek karşı çıkmaktadır.

Kitapta, piyasa mekanizmasının özerklik ve özgürlük perspektiflerinden savunusu oldukça ayrıntılı irdelenmektedir. O'Neill, özerklik kavramının değişik kaynaklarda birçok farklı kullanımının olduğunu ve, bu bağlamda da, piyasa ile özerklik arasında kurulan ilişkinin temelinde yanlış bir özerklik anlayışının yatmakta olduğunu ileri sürmektedir. Modern bireyselcilikte özerklik "sözleşmeye ya da 'oyuna' dayalı bir biçimde tanımlanır, öyle ki özerk bir karaktere sahip olmak, bir insanın sahip olduğu her tür bağlantıdan sıyrılıp başka birine girebilmesidir." O'Neill'e göre ise, "kendine ait bir kimliğe sahip olma anlamında özerklik, doğası gereği sözleşmeye dayanmayan ciddi bağlılıklar" gerektirmektedir (s.128). Bir insanın karakterini tanımlayan kalıcı özellikler; yaşamını oluşturan ve bu yaşamı kendisine ait kılan projeler; başkalarına yönelik taahhütler; bir cemaate, düşüncelere ve değerlere bağlılık; dolayısıyla tüm bunların içinde gelişebileceği bir ortam; tüm bunlar özerk kişiliğin oluşmasında önemli etmenler olarak sunulmakta ve modern bireyselcilikteki sığ anlayış eleştirilmektedir.

O'Neill, özerk insanı tanımlayan iki ayrı boyuttan söz eder: *Özerklik-kimlik* boyutunda, "özerk insan, kendi karakterini anlamlı bir şekilde belirleme anlamında 'farklı bir kimlik ya da bireysellik'e sahiptir"; *özerklik-otorite* boyutunda ise, "özerk insan, yargılarının ve seçimlerinin kendisi olması, düşünce ve karar kapasitelerine güvenebilmesi anlamında bir özyazarlık sergiler" (s.120). Yazar, devamla, özerklik kavramı ile ilgili yanlış anlayışın özerkliğin hem kimlik, hem de otorite arasındaki ilişki sorunlarıyla ilgili olduğunu, bu kavramlar daha detaylı incelendiğinde piyasalarla özerklik arasında net bir ilişkinin kurulamayacağını belirtir.

Özerklik-kimlik boyutunu irdeleyen O'Neill'e göre, piyasalar, aslında "kimlikten yoksun/karaktersiz" kişilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadırlar. Öncelikle, piyasaların kaygan yapısı ve sürekli değişme eğilimi, karakteri tanımlayan kalıcı özellik ve bağlılıkların içinde gelişebileceği koşulları zayıflatır. Ayrıca, kimlik, piyasa toplumunda görünüşe önem verilmesinin teşvikiyle, bir kişinin gerçekten sahip olduğu özelliklerden koparak "yaratılmış bir görüntü" haline gelmektedir. Görüntüler de, zamandan, kapasiteden ve becerilerden bağımsız olarak değişebildiklerinden, bireyler benlik duygusundan, karakterin temellerinden biri olan kamusal alanlara iştirakten ve başkalarına bağlılığın anlamından yoksun kalmaktadırlar. Dolayısıyla, O'Neill'e göre, piyasa toplumlarında, tanımlandığı şekliyle, birey aslında özerk değil, tam tersi her türlü benlik duygusundan yoksundur; hayat ise kişinin farklı

kimliklerle oynayabildiği bir oyundur.

Özerklik-otorite ile ilgili diğer boyutta ise, günümüzün modern piyasa toplumları, özerklik kavramını bireyin kendi aklı, vicdanı ya da iradesinin dışında kalan her tür otoriteden bağımsız olması ile ilişkilendirmektirler. O'Neill, "kendi kendine yeterlilik ideali"ni tarif eden bu tür yanlış bir yaklaşımın, "yetkinlik üzerine kurulu ve kişiden bağımsız standartlara yanıt veren otorite" (*epistemolojik* otorite) ile "salt güç, konum ya da zenginlik üzerine kurulu otorite" (*toplumsal* otorite) ayrımına varamamaktan kaynaklandığını belirtmektedir (s.145). Kurumsal konumdan bağımsız, kişisel olmayan standartların sonucunda ortaya çıkan epistemolojik otorite, aslında özerkliğe ters bir kavram değil, tam tersi öğrenme sürecinin bir ön koşuludur. Elbet, O'Neill'e göre bunun önkoşulu, bireylerin sağlıklı akıl yürütebilecek, kimin açıklamasının güvenilir, kiminkinin güvenilmez olduğunu yargılayabilecek bir şekilde eğitim almalarıdır. Yazar, işte tam da bu noktada, özerklikle otorite arasındaki ilişki probleminin, günümüz toplumlarında güç, servet ve konum sahibi çoğunluğun aynı zamanda kültürel mallar, eğitim ve bilim konularında -ve dolayısıyla neyin otorite sayılması gerektiğini belirlemede- söz sahibi olmalarından kaynaklanmakta olduğunu vurgulamaktadır. Temelde sorun, dolayısıyla, piyasa toplumlarında toplumsal güç ile epistemolojik gücün yan yana bulunması ve bu durumun güven ortamını sarsarak özerklik koşullarına zarar vermesinden kaynaklanmaktadır.

O'Neill, çözümü, bir sonraki bölümde daha detaylı tartışacağı üzere, zenginlik, güç ve konumlardaki eşitsizliğin ortadan kalkmasında ve böylece muhakeme kapasitelerinde eşitliğin (en başta eğitim olanaklarının genişletilmesiyle) sağlanmasında görmektedir. Etik kaygılarla ve kamusal alana katılma sorumluluğuyla hareket edildiği ve kamusal diyalog olanaklarının açık olduğu bir ortamda, toplumsal bir tahayyül yaratılmasının mümkün olduğuna ve bunun da insanların özgürlük ve özerkliklerine karşı gelmek anlamına gelmeyeceğine inanmaktadır yazar. Elbet, böylesi bir tahayyülün iktisadi anlamda sorunlara açık olup olmadığı, ya da tersten ifade edilecek olursa, piyasaların iktisadi verimin tesisinde vazgeçilmez rol oynayıp oynamadıkları büyük önem kazanmaktadır.

O'Neill, piyasaların iddia edilmekte olan "hesaplamayla ilgili epistemik erdemleri"nin eleştirisini, temelde, "sosyalist hesaplama tartışması (socialist calculation debate)" ekseni üzerine oturtmuştur. Üretim araçları mülkiyetinin devlette/kamuda olduğu sosyalist bir tahayyülde iktisadi kararların alımı üzerine 1920'lerde Ludwig von Mises'in başlattığı, 1945'lere kadar farklı pozisyonlardan birçok iktisatçının katıldığı, sonra bir dönem dikkatlerden uzak kalmış ve 1980'lerde tekrar canlanan bir tartışmadan bahsedilmektedir burada. Bir yandan ideolojik, diğer yandan epistemolojik açılımların bulunduğu bu zengin tartışmada temel hasımlar, bilindiği üzere, (Ludwig von Mises ve Frederich von Hayek'in ilk katkılarda bulunduğu, günümüzde Don Lavoie, Israel Kirzner gibi iktisatçıların tartışmaya devam ettikleri) Avusturya okulu ile (Oscar Lange'nin en önemli katkıyı yapanlardan biri olduğu, John Roemer, Bradhan Bardhan gibi günümüz isimlerinin konuyu sıcak tuttukları) Neoklasik okul olup, çeşitli evrelerde Otta Neurath, Karl Polanyi, Maurice Dobb, Diane Elson, Alec Nove gibi farklı perspektiflerden katılımların da yer aldığını görmekteyiz.

Kitapta, hesaplama tartışması ekseninde özel mülkiyete dayalı piyasaların epistemolojik erdemleri bulunduğu tezini en uç noktalara götüren Avusturya yaklaşımının argümanları dikkate alınmış ve bu argü-

manların geçerliliği sorgulanma konusu yapılmıştır. Kitap, öncelikle, 1920'lerde sosyalizm tasarımına ilk salvoyu ateşleyen Mises'in görüşlerini değerlendirmeye alır. Mises, fiyatların bulunmadığı bir sistemde rasyonel iktisadi kararların alımının mümkün olmadığını, fiyatların oluşabilmesi içinse üretim araçlarında özel mülkiyetin bulunmasının bir ön şart olduğunu, sosyalist bir tasarımda tanım gereği üretim araçlarının özel şahıslarca mülk edinilmesi söz konusu olamayacağından, böylesi bir sistemin rasyoneliteden nasibini alamayacağını iddia etmişti. O'Neill bu yaklaşıma epistemolojik düzlemde itiraz etmektedir: Yazarın, hesaplama tartışmasının ilk dönemlerinde özellikle Neurath'ın ve kısmen de Polanyi'nin savunduğu -ve o dönemde gereken ilgiyi gördüğü pek de söylenemeyecek olan- görüşle büyük ölçüde örtüşen yaklaşımına göre, bilhassa önemli iktisadi kararların alımında *tek kriterin* fiyat olması kabul edilemez; bir başka ifadeyle, indirgemeci ve tek boyutlu böylesi bir kriterin iktisadi kararların neticelerini ifadelendirmekte epistemik olarak yetersiz kalacağı savlanmaktadır. Fayda-maliyet eksenli bir analiz yerine, O'Neill, Neurath'a referansla, başta etik ve siyasi olmak üzere, diğer ilintili süreç ve boyutların da karar alma aşamasında asli görevleri olması gerektiğini savunmaktadır. Önemli olan, yazara göre, "yurttaşların akılcı diyalog aracılığıyla tercihlerini şekillendirmesine olanak sağlayan kurumların gelişmesidir; bir 'optimal' sonuca ulaşmak için verili tercihleri bir araya toplayıp birleştirecek kurumların değil" (ss.207-208).

Mises'in 1920 salvosuna Neoklasik iktisatçıların cevabı malumdur: Mises, herhalde, 1908 yılında kaleme alınmış olan ve fayda ile üretim fonksiyonlarının mevcut kaynaklar verili iken eşanlı çözümünün sunulduğu Enrico Barone'nin makalesinden bihaber olmalıydı! Hayek'in bu saptamalara yönelik 1935 cevabı ise Neoklasik dünyada genelde bir geri adım olarak yorumlanmıştı; bu eşanlı çözümün pratikte uygulanamayacağı savlanmaktaysa da, Barone'nin hakkı Barone'ye verilmiş ve teorik düzlemde Mises'in altedilmiş olduğu Hayek tarafından kabul edilmişti. Şüphesiz, Hayek bu noktanın altını, anılan fonksiyonların eşanlı çözümünün zahmetine ve gerekli bilginin toplanmasının ne denli zor olacağına değgin iddialarını sıralayaraktan, kuvvetle çizmişti. Ancak, makalede ilaveten yer alan, bilginin zımni (*tacit*) niteliğine, girişimcilik ruhunun önemine, müşevvik yapılarının gereğine dair tezleri yeterli ses getirecek düzeyde değildi. Hayek'e cevap Lange tarafından verildi: Walrasgil bir ademi merkeziyetçi model ile Hayek'in bahsettiği enformasyon sorunu çözümlenebilmekteydi. Hayek'in, Lange'nin makalesinin yayınlanmasının akabinde ve 1940'lar boyunca kaleme aldığı bir dizi makalede bilgi sorunundan aslında Lange'nin anladığını kasdetmediğini -biraz da döneminde fazla tepki uyandıramadan- ileri sürmesi söz konusudur: Bilginin önemli bir bölümü zımni nitelikte ve öznel bir karaktere sahip olup, nesnel olarak üçüncü kişilere aktarılması (aktarılmak istense bile) epistemik olarak mümkün değildir. Hayek'in argümanı daha sonraki yıllarda Kirzner tarafından tamamlanacaktır: Zımni bilgilerini kullanan girişimciler ("entrepreneur") sayesinde iktisadi ilerleme sağlanabilmektedir. Bilginin zımni yönünü kavramlaştıramayan, girişimcilere sistemde gerekli rolleri veremeyen Neoklasik yaklaşıma oldukça zıt bir anlayış oluşturmuştur bugün artık Avusturya okulu.

O'Neill, Hayek'in bilginin zımni olduğu yönündeki tezini kuvvetle destekler. (Böylelikle de, örneğin, Neoklasik yaklaşımın eleştirisinde aynı cephede yer alır.) Ama daha sonra yollar ayrılır: Hayek ve diğer Avusturya okulu mensupları zımni bilgi-

nin kullanıma açılması olarak tanımladıkları iktisadi sorunsalın çözümünü piyasalarda bulmakta, piyasa dışı her türlü yapının bu bağlamdaki performanslarının iktisadi irrasyonelitiye karşılık geleceğini iddia etmektedirler. O'Neill ise zımni bilginin ortaya çıkışında ve iktisadi anlamda yararlı bir şekilde kullanıma sunulmasında piyasaların beklenen performansı gösteremeyeceklerini savlamaktadır. Yazara göre piyasaların yaratacağı rekabet ortamı, bilgi paylaşımını, özendirmek bir yana, köstekleyecek ve neticede de zımni bilginin yaratılmasında olumlu bir işlevi bulunmayacaktır. Böylelikle de, piyasalar kaçınılmaz olarak koordinasyonu *ex post* anlamda tesis edebilecekler; bu durum da (aşırı ya da eksik arz şeklinde tezahür bulan) koordinasyon problemlerini beraberinde getirecektir. Halbuki, O'Neill'e göre, üretici ve tüketici loncalarının birlikte temel iktisadi kararları siyasi süreçler sonucunda almaları anafikri üzerine inşa edilecek olan "lonca sosyalizmi (associational socialism)" tahayyülünde piyasaların tartışılan sorunları bertaraf edilmiş olacaktır. Ancak, bu tahayyülün ayrıntıları kitapta sunulmamış durumdadır.

O'Neil'in tartışmasını daha da zenginleştirebileceği iki boyuttan bahsetmemiş olması, ne yazık ki, kitabın bir eksiğidir. İlk boyut, piyasaların "değişim" ve "yatırım" alanlarındaki etkilerinin ayrıştırılması üzerine kurulabilirdi. Üretim birimlerinin kapasiteleri verili iken çeşitli mal ve servislerde değişimin gerçekleştirilmesine yönelik piyasaların varlığı bir konudur; anılan birimlerin kapasitelerinin artırılıp azaltılmasına ilişkin kararlarda piyasaların belirleyici rol oynaması ise çok daha farklı bir konudur. Sanırız, yazar önerdiği tahayyülde ilk boyutun mevcudiyetinden rahatsızlık duymayacaktır. Böylesi bir ayrımda bulunmuş olmak ise kendisine farklı açılımlar sunabilirdi. İkinci boyut ise, yenilikler yaratma ve teknolojik atılımlar yapma konusunda piyasaların oynadığı rolün daha açıkça tartışılmasına ve de alternatif yaklaşımın bu perspektiften değerlendirilmesine yönelik olarak kurgulanabilirdi. Bu, şüphesiz, iktisadi büyüme ve iktisadi gelişme (beşeri sermaye, çevre, kültürel sürdürülebilirlik, vb.) arasındaki ilişki yumaklarının daha ayrıntılı bir tartışmasını da beraberinde getirebilirdi. Bu iki boyutun eksikliği, bir noktada, yazarı piyasa alternatifi yaklaşımların (a) aşırı yükten dolayı yeterli verimde çalışamayacakları ve (b) beraberinde durağanlığa getirme eğilimleri olacağı yollu eleştirilere açık bırakmaktadır.

Böylesi bir açılım eksiğine rağmen, O'Neill'in çalışması piyasa sorunsalına iktisat, politika, etik, felsefe ve sosyoloji gibi geniş ve farklı disiplinlerin bakış açılarının zenginliğiyle bakmakta ve bunu da oldukça yetkin bir şekilde sunmaktadır. Ayrıca, başta da vurgulandığı gibi, tartışmanın genelinde yazarın (Avusturya Okulu gibi) piyasa yanlısı görüşleri ele alırken, bu görüşleri onların kendi kuramsal çerçevelerinde kalarak tartışmayı seçmiş olması ve piyasaların kuramda değil *gerçekte* nasıl işlediklerine dair bir sorgulamaya girmemesi -yani özetle kurama kuramla cevap vermesi- bizce kitabın değerini artırmaktadır.

Abstracts (İngilizce özetler)

Development of Ottoman historiography in Turkey since the late 1970s: a general assessment

OKTAY ÖZEL - GÖKHAN ÇETİNSAYA

The study evaluates the development of Ottoman historiography of the past quarter of a century in Turkey by underlining the principal socio-political and institutional developments as well as the ideological currents that affected the practice of historical profession.

The authors are of the opinion that the 1980 coup-d'etat had profound effects on social sciences in general and historical studies, in particular during the following decade. It brought about fundamental changes in institutional bases of social science research as well as in the education system, such as the reorganization of Turkish Historical Society as a governmental institution and of higher education under the authoritarian top-down administration of the Higher Education Council (YÖK). Along with other similar changes, the general social scientific conditions in Turkey seriously deteriorated, and practical as well as ideological constraints imposed on universities and research centers and on the social scientists left little room for scholars, including historians, to research and write their works freely while remaining within the establishment. The majority of Turkish historians in the 80's either took active part in the statist-nationalist political and ideological currents that were largely determined and imposed by the state, or remained silent to the resulting changes that directly undermined the institutional foundations of their scholarly activities. While a signifcant number of historians produced works in line with the currents, some scholars, mainly Marxizm-oriented, who had tried to develop throughout the 70's an alternative history-writing to the established academic tradition in the historical profession in Turkey were

driven out of their university positions.

The authors emphasize that the historical studies both in the 80's and particularly in the 90's developed along two lines. First, the state-centric nationalistic line developed mainly in the universities as well as in the "12 Eylül"-institutions and other research centers with the similar ideological orientation; the other line was established and developed largely by the works of those left outside the universities. It was the latter that tried to maintain an alternative agenda for historical studies in Turkey by numerous research projects and publication of academic or semi-popular books and journals. The 90's saw important developments that changed significantly both the institutional framework as well as the intellectual climate that dominated historical studies in the 80's. The most remarkable of these developments was perhaps the emergence of non-governmental or semi-governmental historical research centers on the one hand and of private/foundation universities on the other. The other notable change that had diverse effects on Ottoman historiography up until the present was the doubling of the number of state universities, and of history departments, all over Turkey with nearly no infrastructure, either physical or scholarly.

It was mainly on the basis of these changes that two approaches and understanding of history and historical research began to cristallize with distinct features. While one approach aimed to uphold internationally-accepted standards and produced for world-wide audience, the other appears to have created a peculiar work-style and language of its own, seriously falling behind international standards. However, it is equally true that during the last decade there has been a visible increase both in the number and quality of young historians and of their works. It is in this context that the study provides a comprehensive picture and analysis of recent developments in Ottoman historiography in Turkey, assessing the major works produced during the period.

Turkish historiography between Enlightenment and historicism: The case of feudalism

SUAVİ AYDIN

Modern historiography established its "profession principles" and "methodology" by breaking from the historicist tradition represented by German History School and the historiographies following the Enlightenment tradition. In contrast with the Enlightenment tradition, this historiography formed an "idiographic" -not "nomotetic"- and "particularist" -not "universalist"- tradition. Historiography, which is closed to simplistic and world-historical analyses, was established usually as "national histories". In the formation of nation-states, it established not only the "particular" and "ethnic" history on which the state will

be based but also "the historical framework of national identity", and it preferred a primitive positivist method in this formation. This trend was repeated in all nation-state historiographies. Turkish historiography is not an exception. What is interesting in Turkish historiography is that; history writing that relies on the Enlightenment and materialist tradition and that defines itself usually as "leftist" has the same handicap. Within this "leftist" tradition a historiography which emphasizes "particularity" is dominant. In this article the reasons and results of this is discussed and the strength of Kemalist influence that relies on "particularity" thesis as it defines itself as the "nationalist ideology" is revealed.

⌘

Dependency Theory, World System Perspective and Ottoman/Turkish studies

M. AŞIM KARAÖMERLİOĞLU

The Latin American *Dependencia* and the World-Systems theories have had a great impact on the historiography of the Ottoman/Turkish studies. This paper sheds lights on these theories in a critical way and problematizes some of the ways in which these theories were used in Ottoman/Turkish studies. Special emphasis is given to contextualize the historical settings within which they emerged. The paper starts with the presentation of the *Dependencia* which was a direct response to the Modernization paradigm. After a brief critical evaluation of the Modernization paradigm and the basic premises of the Dependencia, some of the works which focused on Turkish studies that were related to the Dependencia are analyzed. Then comes a detailed discussion on the World-Systems Theory with a particular focus on the work of Immauel Wallerstein. The paper ends with a comprehensive discussion on the validity of the major premises of the World-Systems Theory with regard to some of the problematic areas of Ottoman history.

⌘

Studying Islam, History of Islam and Islamic Culture in Turkey

AHMET YAŞAR OCAK

Historical consciousness of the Turkish elite, experiencing a dilemma in terms of identity and culture for a long time, is in complete confusion. This has been reflected in the studies of the historians who are in the opposite poles regarding this dilemma. One of the fields in which this confusion manifests itself in a clear fashion is the academia and popular historiography related to the study of Islam, Islamic culture and history. This article discusses the weakness of Turkish historiog-

raphy in this field and the reasons behind it, as well as its reverberations in the public opinion.

⌘

Oral history: The charm of a new discipline

ARZU ÖZTÜRKMEN

Is oral history "more history", "anti-history" or "how history"? Looking at various aspects of this post-War field, this paper tries to make a distinction between oral history as a "methodology" and as an "approach." Based on in-depth-interviews, oral history democratizes the writing of history, by bringing the interviewees' voice to the center, and thus allowing them to interpret the past as much as the historian. In Allessandro Portelli's terms, oral history tells us more about the *meanings* than the *events* in people's lives.

If not as an approach, oral history has entered as a new "term" into the agenda of Turkish social scientists in the early 1990s. Along with social scientists, it was also discovered by TV journalists who produced documentaries based on oral interviews. However appealing was this new field to both social scientists and to the journalists, the "formalizing" of oral history projects generated a variety of experiences which deserve to be reviewed. Many of these pioneering research and film projects were pursued either as a group of researchers or under the room of sponsoring institutions. In a context where oral history has been literally "discovered" and "publicized" almost simultaneously, these projects induced different experiences which need to be discussed for a better establishment of the field of oral history in Turkey. This paper is such an attempt, and it tries to overview various experiences of "doing" oral history as social scientists and as media journalists, based on the pioneering projects.

⌘

The study of the Armenian crisis in the late Ottoman Empires or "seizing the document by the throat"

SELİM DERİNGİL

For a Turkish historian of the late nineteenth century Ottoman Empire venturing into the Armenian crisis is like venturing into a minefield. It is fraught with dangers, the least of which is to be labelled a traitor by ones'countrymen, and the worst of which is to be accused of being a "denialist" by one's Armenian colleagues. Even "balanced" analysis seems to have become politically incorrect as of late, at least in some circles. The basic problem in the Armenian-Turkish polemic is that the sides do not actually adress each other. What I intend to do in this paper is to try to avoid the polemic as such, and look at the archival sources and their

uses and misuses. I will present a motley sample of documents, which can be read in several ways. Thus, each document will be followed by an enumerated series of interpretations, some plausible, some verging on the fantastic. My aim in this exercise (and I insist that it is a mere exercise) is by no means to give exhaustive documentary evidence re-inforcing this or that "side" in the documentary debate, but to try to show how archival materials can be used (or misused) to defend more or less any previously assumed position or prejudice. My aim is to critically examine a small sample of Ottoman archival documentation and try to point out, what all historians know but sometimes ignore, that the same document may well be "pulled" in several, sometimes even contradictory directions. Therefore there is very little point in assuming *prima facie* that Ottoman documents are "fraudulent". What we may be confronted with is a *fraudulent use* of documents by "seizing the document by the throat" and demanding that it reveal the material supportive of a pre-conceived partisan position.

Ottoman Parliament debating the Armenian Massacres: November - December 1918

AYHAN AKTAR

On 13th of November 1918, the allied land forces and the navy occupied Istanbul. Allied occupation of the city made its inhabitants realize their final defeat at First World War. In the beginning, the occupation forces first permitted the functioning of the Ottoman parliament. Later they closed it down and send its deputies to Malta as prisoners.

Throughout the months of November and December in 1918, many crucial issues, including the Armenian massacres of 1915 were discussed in the Ottoman parliament. It is quite interesting to note that although the country was under foreign occupation the representatives from Baghdad and Aleppo were still in the Ottoman parliament. Also the representatives of the Greek, Armenian and Jewish communities of the empire were present and actively participated to the debates.

In this article, the author illustrates how the Armenian massacres were discussed in the Ottoman parliament. Critical comments of the Armenian representatives made the discussions to be more precise and illuminating. Naturally, the general atmosphere of defeat shaped the tone and style of discussion of the Turkish representatives. Nevertheless in 1918, we could find traces of the arguments developed in official Turkish circles during 1980s. However representatives of the Ottoman non-Muslim minorites answered back as clear as possible. It is quite interesting to note that Turkish representatives from the opposition benches acted together with non-Muslim deputies and asked a parliamentary investigation to take place later.

⌘

History written in novel

ÖMER TÜRKEŞ

There is a close relation between history and novel, however there is not a consensus on the degree of closeness and their impact on each other. Until 19th century, these two intellectual activities were examined as one discipline. The separation that occurred during 19th century with the claim to scientificity is today seen artificial by deconstructionist historiography and history is related again with literature. There are other historiographies which has different references and which differentiate history and novel. How can the relation between history and literature be established and how close it is? In this essay, the changes in the human activity of "narrative" which integrated not only history and literature but also all other social disciplines -mythology, geography, ethics, philosophy and etc.-, the areas where written history and literature became the same, and the relation between novel and history in Turkish novel, are examined.

⌘

Constructing the field of debate in social sciences and the possibilities of historical sociology

FERDAN ERGUT

The main issue of this article is to problematize the absence of discussion and debate in social sciences in Turkey. In order to explain this phenomenon it proposes two causal variables: First, it suggests that scholars in Turkey cease to ask meaningful questions on major issues related to the daily lives of the ordinary people. The second and more "objective" variable than the first one, is the fact that there exists limited number of social scientists in Turkey. For that variable, the article employs the insights from the "network analysis." As a possible solution to the dilemma, the article urges scholars to focus on some basic insights which could be derived from historical sociology.

As related to the first variable, the article argues that the major debates of the 1960s were largely due to the practical (and political) concerns of progressive scholars. Once this highly politicized period was over and the various disciplines of social sciences securely consolidated their positions in academia, the predictable intracacies of professionalization and related concerns took the place of more practical concerns of Turkish scholars. The outcome was the loss of sense of "relevancy" in the research designs.

As related to the second variable, the article points out that social science requires a certain level of anonymity. In this context, the fact that there are few

social scientists in Turkey, has led to some major problems related to the field of debate in social sciences. The high degree of personal acquintanence amongst social scientists strengthenes their sense of friendship or hostility towards each other and, most importantly, intensifies their hierarchical relations, both of which are inimical to the development of a "debating society" in social sciences.

If these arguments are true, then we have to try to bring some changes to both of these variables. Since the second varible Is structurally determined it cannot easily be changed. The first variable presents other kinds of problems. In the 1960s scholars achieved to ask meaningful questions but there was a high degree of spontaneity in this process. They did so without self-reflection, i.e. without any sense of "conribution" to the accumulation of knowledge. Very naively, their immediate aim was to bring about a social revolution. They took the attempt to reveal the historical (and structural) dynamics of Turkish society as an inevitable part of the efforts in finding the "correct" revolutionary strategy to be pursued in Turkey.

The current context in Turkey does not seem to produce such a sponteneity in a foreseable future. One might add that, as far as the future of social science in Turkey is concerned, this is not a fact which should be regretted. Sponteneity (or lack of distance between the observer and the observed) will not always serve to the benefit of social science. If this is so, then the major problem will be to find out some new mechanisms through which scholars could consciously and reflectively intervene from outside on to significant social issues. Only in such a context does it seem possible to realize the accumulation of knowledge in the field, a goal which the article attributes great significance. Asking meaningful questions on human condition and then debating on our findings with other colleagues, will only be possible if we can ground our findings on some common theoretical and methodological basis. The article urges social scientists to be more open to possible benefits that could be derived from the insights of historical sociology in this context.

Historical sociology, with its deeply enthrenched sense of "path dependency", could be one possible solution to the problem at hand. From the very beginning, historical sociology situates itself at the intersection between "structure" and "situation." In other words, it has the necessary tools to deal with human actions by giving special importance to constraints and institutional and/or social limitations on human freedom. To find out what is/was possible and what is/was not for agency, could help us to form a common ground upon which we can compare our findings, and put one more brick on our common social science "building." The article argues that the works and the research program offered by Charles Tilly could be of a great help in this enterprise. Especially his emphasis on capitalism and state-making as the two most important processes will help us to reorient our social studies.

⌘

"The science of history" in Ibn Kaldun's clasification of sciences

MEHMET KUYURTAR

In this article, we tried to study Ibn Khaldun's view on the science of history with respect to the relation among philosophy, religion and politics which was the main problem in Medieval Islamic thought. Indeed, having focused on the science of history, at first sight, he seems as if he were not concerned with the problem in question. But when his thought on the methodological principles of the science of history are eleborated, it is obvious that his thoughts suggest a solution for that problem.

While claiming that social-political events which are the subject matter of history as a consequence of the necessary-causal relations; he not only criticizes the traditional Islamic historiography but also claims that the demand to order the social-political realm in accordance with religious and philosophical ideals is invalid. In this respect, Ibn Khaldun's science of history and the science of *umran*, can be considered as a criticism of Islamic political theology and Islamic political philosophy.

⌘

Nationalist historiography and the "consciousness of underdevelopment": Perceptions of past in Greek historiography

FOTİ BENLİSOY - STEFO BENLİSOY

The article deals with attempts to redefine the perceptions of the past among the Greeks in the process of the establishment of national identity in Greece. It also seeks to describe this process through establishing parallels with the Turkish perceptions of the past during the process of Turkish nation building. Despite huge differences, the comparison of the Greek and Turkish cases of perceptions of past reveal some important similarities.

A "consciousness of underdevelopment", which results from an awareness of a great chasm between "East" and "West" through increased interaction with the West/centre, was a key figure in the development of both Greek and Turkish historical narratives. One way of overcoming this consciousness of underdevelopment for the nationalist ideologies was to connect themselves somehow into the main narrative of the West/centre. Nationalist historiography played a major role in this effort through the denial of the "living past/tradition" -Byzantine and Ottoman- which is defined by its "oriental" qualities. Both the Greek and the

Turkish historical narratives are examples of the displacement of a living past/tradition with a dead/distant past/tradition which is imagined as a secular tradition. In the Greek case the antiquity and in the Turkish case the Central Asian Turkish civilization played the role of the authentic and secular essence of the nation which embodied in itself qualities that were associated with the West. In fact both nationalist historiographies through the imagined qualities of their mythical past claimed a central role in the formation of the Western civilization. The living past in this scheme is rejected because it is associated with alien/oriental elements which degenerated the authentic essence of the nation. Thus both historiographical traditions internalized the assumptions of orientalism and sought to include their national histories into the main narrative of the West. Attempts to give a formative place to the history of the nation in the history of the Western civilization gives the nationalist historiography a paradoxical nature. On the one hand the nationalist historiography claims the authenticity and autonomy of the nation, while on the other hand it tries to integrate the nation through these qualities into the narrative of the "civilized world" that is the West.

Despite its attempts to overcome the consciousness of underdevelopment through integrating the nation into the narrative of Western civilization this scheme had many shortcomings. The main problem was the great time gap between nation's mythical past and its present condition. Also the rejection of the living past created problems of national integration. Thus in order to overcome these, nationalistic historiographies in both cases presents the restoration and integration of the living past into the nation's historical narrative and emphasize the continuous existence of the nation.

Toplum ve Bilim

85

Öncü ve Köse Türkiye'de mühendis ve mimarların sınıfları ve ideolojileri **Ansel** Dünyada teknolojik değişim ve mühendisler **Artun** Mühendis, 1975-2000 **Öngen** Teknik emekgücünün sınıfsal profili **Acar** Tasarımın ayrışan yolları **Çağlar** Türkiye'de orman mühendisleri **Aydın** Genetik mühendislik, yoksulluk ve gıda sorunu **Uğur ve Alkan** İşadamı-Devlet ilişkileri perspektifinden MÜSİAD **Berk** Türk kimliği yaratmada çevirilerin yerelleştirilmesi

86

İnsel Amartya Sen'in etik iktisat önerisi **Ercan ve Özar** Emek piyasası teorileri ve Türkiye'de emek piyasası çalışmaları **Köse ve Öncü** 1980 sonrası dönemde Türkiye imalat sanayii **Türkün-Erendil** Denizli örneği üzerinden üretim ve işgücünün değişen yapısı **Güler-Müftüoğlu** İstanbul Gedikpaşa'da ayakkabı üretimi **Dedeoğlu** Aile, kadın emeği ve toplumsal cinsiyet rolleri **Tufan-Tanrıöver** Medya sektöründe kadın işgücü **Onaran** Türkiye'de yapısal uyum sürecinde emek piyasasının esnekliği **Akkaya** Türkiye'de 1980 sonrası grevler **Yücesan-Özdemir** Hegemonik fabrika rejiminde mavi yakalı işçiler **Yıldırım** Türkiye'de toplam kalite yönetimi uygulamaları **Dikmen** Küresel üretim, moda ekonomileri ve yeni dünya hiyerarşisi **Pınarcıoğlu** KOBİ'ler, kolektif verimlilik ve sorunları **Ergur** Televizyon reklâmlarında sıkıntı ve sanallığın erdemi

87

Sancar Demokrasi-insan hakları-hukuk devleti **Balibar** Küresel şiddet çağında yurttaşlık ve sivillik **Mutman** İnsanlığın kıyısında: Haklar **Akal** Spinoza'da tutkular üstüne inşa edilen haklar **Kurtoğlu** İnsan hakları ve İslâm tartışmasında perspektif sorunu **Tarhanlı** Uluslararası suçlar ve insan hakları **Erözden** Ulus-devletler ile uluslarüstü yargı organları ilişkisi **İnanıcı** Türkiye'de avukatlık ideolojisi **Özman** Erken Cumhuriyet döneminde hukukçu kimliği **Yeğen** Liberal demokrasiden radikal demokrasiye: Geçiş(sizlik)ler **Ökçesiz** İnformal adalet

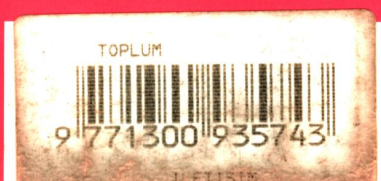
88

Aydın Yapısal uyum politikaları ve köylünün beka stratejileri **Yenal** Türkiye'de gıda üretimi **Hann** Rize'de çay üreticileri **Sönmez** Fındık üretiminde kırsal dönüşüm **Bush** Mısır'da tarım reformu **Quintana-Bórquez-García** Meksika'da neo-liberal tarım politikaları **Çağlar** Orman köylüleri **Karaömerlioğlu** Halkevleri ve Halkçılık **Cantek** Köy romanlarında romantizm **Türkeş** Cumhuriyet dönemi köy romanları **Karaömerlioğlu** Rus popülizmi **Sirman** Gelişmecilik ve köy çalışmaları **Erkip** Boş zaman üzerine

89

Erdoğan Türkiye'de yoksulların kültürel temsilleri üzerine **Buğra** Kriz karşısında Türkiye'nin geleneksel refah rejimi **Pınarcıoğlu-Işık** Kent yoksullarının ağ ilişkileri: Sultanbeyli örneği **İnsel** İki yoksulluk tanımı ve bir öneri **Oruç** Küresel yoksulluk ve Birleşmiş Milletler **Özgen** Kentte yeni yoksulluk ve çöp insanları **Şenol-Cantek** Ev kadınları ve yoksulluk **Türkeş** Türk romanında yoksulluk **Maktav** Türk sinemasında yoksulluk ve yoksul kahramanlar **Ginio** 18. yüzyıl Selânik'inde yoksul kadınlar **Can** Şanlıurfa'da yoksulluk manzaraları **Koray** "Ötekileşen" yoksulluk **Arslan-Yetkin** Avusturya'daki Türkiyeli göçmenler üzerine bir sunuş

90

Tura Doğmak ve ölmek **Sancar** Savaşta çocuklarını kaybetmiş Türk ve Kürt anneler **Olgun-Yüksel** Yakınlarını kaybedenler üzerine **Duman-Göka** Travmatik yaşantıların yansımaları **Şalcıoğlu** Travma sonrası stres hastalığı ve bilişsel-davranışçı tedavi **Işıklı** Deprem ve travma **Suner** Bir bağlantı koparma aracı olarak Türkiye'de cep telefonu **Mazıcı** Menemen Olayı'nın analizi **Gür** Atatürk heykelleri ve Türkiye'de resmî tarihin görselleşmesi **Özmen** Travma kavramının talihsizliği **Mutman** Kamp: Deneyim, bellek, kuram **Erdem** Alevi sorunu üzerine bazı düşünce ve öneriler **Aktaş** Türkiye örneğinde sınıf analizleri ve sınıf şemaları

Birikim Yayınları